Die christliche Lehre

von der Sünde.

Dargestellt

von

Julius Müller.

Zweiter Band.

Breslau,
im Verlage bei Josef Max und Comp.

1844.

Uebersicht des Inhaltes.

Seite

Seite

Seite

Uebergang.

Die Aufgabe, welche die bisher gewonnenen Ergebnisse an die Fortsetzung unsrer Untersuchungen stellen, kann uns nicht zweifelhaft sein. Das Dasein des Bösen als eines positiven Gegensatzes gegen das Gute läßt sich eben so wenig aus dem menschlichen Leben hinwegleugnen, als aus einer in der göttlichen Weltordnung gegründeten Nothwendigkeit erklären; was übrigens immer nur eine andere Art das Böse zu leugnen ist. Es existirt ein solcher Gegensatz gegen das Gute, und zwar nicht bloß für unser Bewußtsein, also als ein auf dem absoluten Standpunkte verschwindender Schein, sondern auch für Gott selbst, so gewiß er das Böse richtet im Gewissen und Weltgericht, und immerfort vernichtet durch die Erlösung in allen denen, die ihrer Macht sich öffnen; und doch, ja vielmehr eben darum weil Gott das Böse verdammt und seine Macht zerstört, existirt dieser Gegensatz nicht durch Ihn. Darum kann die Sünde, wie sie nur im Geschöpf ist, so auch nur durch das Geschöpf ihr Dasein haben.

Allein die Kreatur ist ihrem Begriffe nach ganz abhängig von Gott, und was immer durch dieselbe wirklich werden mag, es scheint darum nothwendig in dem Willen Gottes seinen letzten Grund zu haben. Dahin gehört denn auch das Böse, und hiermit wären wir wieder auf denselben Punkt zurückgeworfen, von welchem wir uns so weit wie möglich zu entfernen strebten. Soll es uns gelingen diesen Cirkel zu durchbrechen: so kann es offen=

bar nur dadurch geschehen, daß wir im Wesen der Kreatur, in welcher das Böse ist, ein Princip von solcher Selbstständigkeit aufzeigen, daß die Ursächlichkeit desselben einen neuen Anfang zu machen und damit eine Grenze zu setzen vermag, jenseits welcher der Ursprung der Sünde schlechterdings nicht zu suchen ist. Ein solches Princip fehlt den bisher beurtheilten Theorien zur Erklärung der Sünde; eben darum ist das Böse ihnen allen nicht ein eigenmächtiger Abfall der Kreatur, durch den sie sich mit der göttlichen Ordnung des Daseins entzweit, sondern, insofern sie dasselbe nicht dualistisch auffassen, entweder die Folge oder die Bedingung von gewissen Momenten dieser Ordnung selbst. So erkaufen sie ihre Erklärung der Sünde mit der Zerstörung des Begriffes derselben. —

Es ist nun nichts leichter, als den Schein des Widerspruches zwischen jenen beiden Bestimmungen, den am Ende auch das blödeste Auge sieht, festzuhalten, und kurzweg zu behaupten, eine solche Selbstständigkeit widerstreite eben schlechterdings dem Begriff des Geschöpfs. Aus den folgenden Untersuchungen wird sich ergeben, wie damit nicht nur die wahre Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit aufgehoben, sondern auch der Allmacht und Liebe Gottes schlechte Ehre angethan wird. Eine fruchtbarere, freilich auch ungleich schwierigere Arbeit ist das Unternehmen, in dem wir die neuern spekulativen Richtungen, denen der absolute Proceß der Dialektik nicht das Höchste ist, fast sämmtlich zusammentreffen sehen, ein solches Princip, das unser Bewußtsein vom Bösen erklärt und rechtfertigt, im Wesen des Menschen aufzuzeigen, ohne doch den persönlichen Weltschöpfer zu verlieren. Wir erinnern hier nur an Schellings tiefsinnige Abhandlung von der Freiheit, an Steffens' christliche Religionsphilosophie, an Baaders Schriften, namentlich an die fermenta cognitionis und die Vorlesungen über spekulative Dogmatik. Dasselbe Streben verfolgen in verschiedenen Richtungen J. H. Fichte schon

in seiner Vorschule der Theologie und in einigen Abhandlungen seiner Zeitschrift, Weiße, Fischer in ihren Darstellungen der Idee der Gottheit und andern Schriften, Sengler in seiner Einleitung in die spekulative Philosophie und Theologie, A. Günther in seinen originellen religionsphilosophischen Arbeiten. —

Ist nun ein solches Princip, wie wir es eben als Bedingung des Schuldbewußtseins und der Ausschließung der Sünde von der göttlichen Ursächlichkeit gefordert haben, im Wesen des Menschen, so kann es nur der Wille sein, und die Selbstständigkeit seiner Kausalität, wie sie ihm zukommen muß, wenn er jener Forderung entsprechen soll, ist offenbar das, was man als seine Freiheit zu bezeichnen pflegt. Ist hiernach die Freiheit das höchste Selbstsein, die Sünde aber, wie die Untersuchungen des ersten Buches uns gelehrt haben, in ihrer innersten Wurzel Selbstsucht, was kann sie dann anders sein als die sich verkehrende Freiheit? Die Freiheit des menschlichen Willens ist es also, auf deren Begriff, innere Möglichkeit und Zusammenhang mit dem Bösen wir nunmehr unsre Forschung richten müssen.

Aus der Stellung, welche Schleiermachers Theorie der Sünde im Gange unsrer Untersuchung einnimmt, erhellt von selbst, daß wir seinem Freiheitsbegriffe keinen Werth für die Lösung unsrer Aufgabe beilegen können. Hier ist die Freiheit nur das höchste Maß der innern Lebendigkeit zeitlicher Ursächlichkeit, nur dem Grade nach von der Lebendigkeit der Naturwesen verschieden, und es ist durch ihren Begriff in Bezug auf die Entstehung des Bösen nur dieß Zwiefache verwahrt, daß wir die sündliche Handlung weder als Erzeugniß einer äußern Einwirkung noch als bloßen Erfolg der gemeinsamen menschlichen Natur ansehen dürfen *). Die menschliche Freiheit hat bei Schl. nur

*) Glaubenslehre §. 81, 2. (B. 1, S. 491. f.)

Bedeutung im Verhältnisse zu andern endlichen Ursachen; in Beziehung auf Gott ist die Abhängigkeit der freien Ursache eben so unbeschränkt wie die der Naturursache *). Bei dieser Auffassung der menschlichen Freiheit hat ihr Begriff freilich keine Macht, die Verursachung des Bösen von Gott fern zu halten und uns den Ausspruch unsers Schuldbewußtseins zu erklären. Soll er das, so muß der Selbstständigkeit des menschlichen Willens auch in Beziehung auf Gott irgend eine Realität zukommen.

Aehnlich verhält es sich mit dem Freiheitsbegriff, den Ritter besonders in seiner dieser Lehre von der Sünde entgegengestellten Schrift über das Böse entwickelt. Das Freie, wird S. 24. 25. gezeigt, ist seiner ursprünglichen Bedeutung nach in den Thaten oder Handlungen zu suchen; sein Begriff bezieht sich nur auf das Verhältniß zwischen Subjekt und Prädikat in der Aussage solcher Sätze, welche von Thaten und thätigen Dingen handeln. Die Aussage, daß eine That frei sei, eignet dieselbe dem Subjekt vollkommen zu; sie urtheilt, daß die That, welche wir ihm beilegen, keinem andern Dinge, sondern eben ihm wirklich und wahrhaft beigelegt werden könne. — Diese einfachen Bestimmungen scheinen uns zwar zunächst noch mehr zu geben als wir brauchen, nicht bloß eine Freiheit, die eine tüchtige Grundlage liefert für die Zurechnung, sondern eine Freiheit, die mit der Zurechnung unmittelbar identisch ist. Und doch ist dieses Mehr, genauer betrachtet, ein Zuwenig. Denn wenn uns gesagt wird: frei ist eine That, insofern sie dem Subjekt, von welchem sie prädicirt wird, wirklich und wahrhaft beigelegt werden kann, so wollen wir eben wissen, mit welchem Recht ihm diese That so beigelegt werden könne; die Möglichkeit oder vielmehr Nothwendigkeit dieses Zuschreibens im vollen, ern-

*) A. a. O. §. 49. (B. 1, S. 272. f.)

sten Sinne des Wortes, wie sie bei einem in seinem Dasein und Sosein abhängigen Wesen offenbar große Schwierigkeiten hat, ist es, die wir einzusehen verlangen; darum richtet sich unsre Frage nach der Freiheit von dem formalen Verhältniß des Prädikates zum Subjekt sofort auf die Art und Weise, wie das Prädikat, die Handlung, realiter aus dem Subjekt hervorgehe. Nur diese Untersuchung kann uns zu einem Freiheitsbegriffe führen, an dem wir eine wirkliche Grundlage, ein Erklärungsprincip haben für die Zurechnung im Gewissen.

Wenn dagegen Ritter in verschiedenen Wendungen S. 29. 47. 52. 60. immer wieder darauf zurückkommt, die Freiheit in jenes Verhältniß des Prädikates zum Subjekt zu setzen, so ist uns damit, für sich genommen, noch kein qualitativer Unterschied der menschlichen Freiheit von der Spontaneität im Naturgebiet gegeben, nichts, was nicht auch den lebendigen Naturwesen, bei denen doch von keiner Verschuldung die Rede sein kann, zuzuschreiben wäre. Daß der Baum Blüthen trägt und Früchte, daß das Raubthier auf seine Beute lauert und das pflanzenfressende Weide sucht, das Alles sind Prädikate, von denen auf diesem Standpunkte nicht einzusehen ist, warum sie ihren Subjekten nicht eben so wesentlich zukommen sollen, als dem Menschen die Thaten, die er verrichtet. Dagegen durchbricht es entschieden den Kreis dieser Analogie, wenn Ritter den Menschen den transcendentalen Grund seiner That nennt S. 51. Allein wenn in der Region, die sich uns hiermit öffnet, die eigenthümliche Bedeutung der Freiheit, wodurch sie das Schuldbewußtsein zu begründen und das Böse von der göttlichen Ursächlichkeit auszuschließen vermag, enthalten sein sollte, so würde jener Satz nicht nur so beiläufig und ohne eigentliche Beziehung auf den Freiheitsbegriff vorkommen. Ueberdieß ist es Ritters Ansicht gradezu entgegen, daß im Begriffe der menschlichen Freiheit die Möglichkeit liegen sollte, irgend etwas, was aus ihr hervorgeht, von der göttlichen Ursächlichkeit

auszuschließen. Denn er bemüht sich in einer besondern Entwickelung S. 48. f. zu zeigen, wie es nichts Widersprechendes habe, eine bestimmte Handlung als Prädikatsbegriff zugleich auf das Subjekt des menschlichen und auf das des göttlichen Willens zu beziehen.

Drittes Buch.

Die Möglichkeit der Sünde.

Erste Abtheilung.

Der freie Wille des Menschen.

Erstes Kapitel.

Formale und reale Freiheit.

Gewöhnlich wird der Mensch nur in den Momenten seines Lebens eine Nöthigung inne, in welchen die bestimmende Macht derselben ihm eine äußerliche ist. Nur wo er auf eine Schranke stößt und sich gehemmt findet in irgend einem Streben, wo er sich mithin nicht wirkend, sondern leidend verhält, empfindet er die Gewalt der Nothwendigkeit über sein Leben. Die Nothwendigkeit kommt ihm nur zum Bewußtsein, insofern sie Zwang ist.

Es bedarf aber nur einer geringen Aufmerksamkeit auf überall sich darbietende Phänomene des menschlichen Lebens, um uns zu überzeugen, daß es außer dieser äußern Nothwendigkeit auch eine innere, aus dem Subjekt selbst entspringende giebt. Die Seele des Menschen ist nicht ursprünglich tabula rasa, wie Lockes Empirismus sie sich dachte, sondern sie ist richtiger mit Herbert von Cherbury ein verschlossenes Buch zu nennen; sie enthält von Anfang an eine Fülle von Bestimmungen in sich. Und zwar ist diese Bestimmtheit nicht in Allen dieselbe, sondern sie ist eine verschiedene und eigenthümliche in den Geschlechtern,

Racen, Volksstämmen, Individuen. Es ist eine innere Nothwendigkeit, mit der sich schon in den Spielen der Kinder der Gegensatz der Geschlechter und die Eigenthümlichkeit der Einzelnen offenbart. Ergreift der Jüngling einen Lebensberuf, so ist er glücklich zu preisen, wenn ihn dabei nicht vergleichende Reflexionen leiten, sondern die Sicherheit eines höhern Instinktes, ein zweifelloses Bewußtsein seiner eigenthümlichen Bestimmung. Der Künstler, der Dichter schwankt und wählt nicht bei der ursprünglichen Konception seiner Schöpfungen, sondern er fühlt sich getragen und ganz durchdrungen von der stillen Naturnothwendigkeit, mit der der Genius in ihm wirkt. Je vollkommner ihm sein Entwurf gelingt, desto weniger fällt ihm dabei ein, daß er ihn auch anders machen könnte. Das sind die mächtigsten Persönlichkeiten, welche sich frühzeitig, als müßte es eben so sein, einem bedeutenden Zweck widmen, und ihn mit ungetheilter, rücksichtsloser Energie für's Leben festhalten. In der bürgerlichen Gemeinschaft sind diejenigen Verfassungen die besten, welche organisch und unbewußt hervorwachsen aus den geschichtlichen Lebenstrieben des Volkes, oder welche der Begeisterung eines großen Mannes, der sich bewußt ist eben so sehr das Organ des göttlichen Willens, wie der Träger und Repräsentant des nationalen Geistes zu sein, ihr gesetzkräftiges Dasein verdanken; durch eine weite Kluft von ihnen getrennt, stehen diejenigen, welche die Alles erwägende und berechnende, jede einzelne Bestimmung aus vielen Möglichkeiten auswählende Reflexion verfertigt hat.

Wenn wir hier überall eine Nothwendigkeit erblicken, die alle Indifferenz und alles Schwanken zwischen entgegengesetzten Fällen ausschließt, so leuchtet doch ein, daß diese Nothwendigkeit zunächst als Freiheit begriffen werden muß. Denn zunächst und ursprünglich hat die Freiheit zu ihrem realen Gegensatz, mit dem sie nicht in Einem Subjekt zu gleicher Zeit in derselben Beziehung zusammenbestehen kann, die Abhängigkeit,

versteht sich, insofern sie nicht eine durch das Subjekt selbst gesetzte und immerfort bejahte ist. Wo aber wäre in jenem Thun eine solche Abhängigkeit zu entdecken? Es ist nicht ein Fremdes, sondern das eigenste Wesen des Menschen, aus welchem er sich hier selbst bestimmt. Allerdings ist dieses Wesen, aus welchem er handelt und wirkt, ein schon bestimmtes, und zwar in ihm als Einzelnem so oder so bestimmtes; aber in dieser Bestimmtheit besteht ja eben sein konkretes Selbst. Wollte er davon abstrahiren, so würde er sich, dieses Individuum, überhaupt als nicht existirend denken. Insofern er aus diesem Selbst sich bestimmt, kommt ihm unstreitig eine Freiheit des Willens zu, die Freiheit, deren Begriff die Macht des Subjektes ist, sein eignes Wesen auch in seinem Thun zu verwirklichen. Unfrei ist hiernach der Mensch, insofern er durch eine ihm fremde Macht bestimmt wird. Freiheit und Nothwendigkeit, nämlich innere, sind hier Eins.

Das ist der Begriff der Freiheit, den auch Spinoza hat — ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur, Ethik P. I, defin. 7 *). Und auf diesem Punkte sind auch in neuerer Zeit nicht Wenige stehen geblieben, die sich des Freiheitsbegriffes mit Eifer annehmen und den Pantheismus der Substanz tief unter sich sehen.

*) Diese res ist ihm nun freilich allein die Substanz, Gott als natura naturans betrachtet, P. I, prop. XVII, coroll. 2. cf. prop. XXIX. schol. Der Wille dagegen, werde er als endlich oder als unendlich gedacht, kann nach Sp. nicht eine freie, sondern nur eine nothwendige oder gezwungene Ursache genannt werden, weil er zum Dasein und Wirken durch eine andre Ursache determinirt wird, P. I, prop. XXXII. vgl. P. II, prop. XLVIII. P. V. praefat. Ueberhaupt ist nach Spinozas mechanischer Weltansicht überall nur Determination durch Andres anzutreffen, ausgenommen in Gott, nämlich insofern er nicht nach seinen Modifikationen, als natura naturata, sondern als natura naturans betrachtet wird. Daher gehört ihm denn auch Wille eben so wenig wie Erkenntniß zur Natur Gottes, P. I, prop. XVII. schol. prop. XXXI. XXXII, coroll. 2.

Versuchen wir nun, die obigen Bestimmungen auf das Gebiet des Sittlichen überzutragen. Zunächst werden wir hier ein solches Thun frei nennen, welches die sittliche Beschaffenheit des Subjektes, die Bestimmtheit seines sittlichen Seins, welche es immer sein mag, ungehemmt ausdrückt. Wenn dagegen Einer durch Gewalt, wirklich geübte oder nur angedrohte, bewogen besser oder schlechter handelt, als seine Gesinnungen und Absichten sind, so ist er in diesem Handeln unfrei. Freilich ist diese Unfreiheit nie eine totale; ein erzwungenes Handeln ist, streng genommen, weil, so weit der Zwang reicht, nur Leiden, das Gegentheil des Handelns, statt findet, eine contradictio in adjecto; auch ist die verschiedene Stärke des psychologischen Eindrucks, den die Mittel der Gewalt in den Einzelnen hervorbringen, selbst durch ihre sittliche Beschaffenheit mitbedingt; indessen kann doch bei mächtigen Einwirkungen auf die Sinnlichkeit das Produkt, der bestimmte Entschluß, ein verschobenes werden, ein andres, als die sittliche Beschaffenheit des Subjektes, vermöchte sie sich ungehindert zu offenbaren, liefern würde.

Hier aber fragt sich weiter: steht denn diese thatsächlich gegebene sittliche Beschaffenheit mit dem wahren Wesen des Menschen immer in solchem Verhältniß, daß ein Handeln, was jene ungehindert ausdrückt, zuverlässig zugleich diesem entspricht? Wir haben früher erkannt, daß die Sünde, wie wir sie als ein mitbestimmendes Element des menschlichen Lebens antreffen, Hemmung und Störung ist in Beziehung auf das wahre Wesen des Menschen und dessen Verwirklichung in seinem zeitlichen Werden. Hier also können wir bei dem so oder so bestimmten sittlichen Zustande nicht stehen bleiben, als wäre die ungehemmte Selbstoffenbarung desselben zu diesem Begriff der Freiheit hinreichend; das Handeln des Menschen und, da sich in diesem zunächst die einmal gewordene Beschaffenheit seines innern Lebens auszu-

drücken pflegt, diese Beschaffenheit selbst muß seinem wahren sittlichen Wesen angemessen sein, wenn ihm ein freier Wille in diesem Sinne beigelegt werden soll. Die Freiheit besteht demnach darin, daß das wahre Wesen des Menschen als sittlicher Persönlichkeit in seinem Wollen und Handeln sich ungehindert offenbart. Zum Wesen des Menschen kann aber nicht das Böse gehören — sonst könnte er durch das Böse nicht mit sich selbst in Zwiespalt gerathen —, eben darum auch nicht ein aequilibrium zwischen gut und böse, sondern nur das Gute, die Liebe zu Gott, die Uebereinstimmung mit seinem heiligen Willen. Wahrhaft frei ist der Mensch nicht, wenn sein Wille von Gott abgewandt ist, auch nicht, wenn er auf gleiche Weise von dem Bösen, welches seinem Wesen fremd ist, wie von dem Guten sich angezogen findet, eben so wenig, wenn sein Wille ein noch relativ unbestimmter, gleichsam leerer in sittlicher Beziehung ist, sondern dann ist er im höchsten Sinne frei, wenn er mit voller Entschiedenheit das Gute will, und in seinem Handeln jene innere Nothwendigkeit ausprägt, welche jeden Gedanken an die Möglichkeit des Gegentheils ausschließt.

Auch das gewöhnliche sittliche Urtheil, wie fest es übrigens den Begriff der Wahlfreiheit zu halten pflegt, erklärt es doch keinesweges für das Beste und Vollkommenste, wenn der Mensch zwischen dem Guten und Bösen wählt, wenn seine Seele die Stätte eines zweifelhaften Kampfes zwischen dem Guten und dem Bösen ist. Vielmehr erscheint es ihm wohl allgemein nicht bloß als der glücklichste, sondern auch als der würdigste Zustand, wenn alle Qual der Wahl in diesem Gebiet dadurch beendet ist, daß dem Menschen das Gute zur andern Natur geworden, daß er in seinem Wollen und Handeln der Stimme seines Gewissens überall folgt, nicht als thäte er damit etwas Besonders, sondern so, daß es sich für ihn ganz von selbst versteht. Und wenn dieser Zustand sich darin vollendet, daß es überhaupt kein

Sollen mehr für uns giebt, weil unser Wollen ihm ganz gleich geworden ist, daß die Sentenzen: erlaubt ist, was gefällt; erlaubt ist, was sich ziemt, für uns dasselbe bedeuten, wer wagte zu behaupten, daß dann unser Wille ein unfreier geworden sei? — Auf die Art, wie die Freiheit in Gott gedacht werden muß, können wir hier noch nicht eingehen. Aber wenn doch gewiß den Seligen, deren Erlösung auch subjektiv vollendet ist, die höchste Freiheit zugeschrieben werden muß, so kann es nur diese mit der heiligen Nothwendigkeit identische Freiheit sein. Wir haben früher erkannt, daß das Wesen der christlichen Tugend und damit das ewig Bleibende in ihr die Liebe ist. Wo aber offenbarte sich jene Identität von Freiheit und Nothwendigkeit deutlicher als in der Liebe, während, wo die Tugend vorherrschend in der Form der Unterwerfung unter das Pflichtgebot erscheint, die Möglichkeit eines Andern im Bewußtsein immer nebenher geht? —

Mit dieser Auffassung der sittlichen Freiheit scheint die von Jacobi geltend gemachte, welche besonders in der rationalistischen Theologie Anhang gefunden hat, im Wesentlichen übereinzustimmen. Nach ihr besteht die Freiheit in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde oder, wie derselbe Begriff auch wohl ausgedrückt worden ist, in dem Vermögen sich nach Vernunftgründen unabhängig von sinnlichen Antrieben zu bestimmen*). In der That haben beide Auffassungen einen gemeinsamen Grundzug; die Freiheit soll nach ihnen mit dem Bösen nichts zu thun haben,

*) Ueber die Lehre des Spinoza (1789), S. XXXVII. XXXVIII. vgl. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (1811) S. 97. Wenn Jacobi seinen Freiheitsbegriff auch so ausdrückt: Herrschaft des intellektuellen Wesens über das sinnliche Wesen, so wird dadurch nur klarer, wie Recht Schelling hatte zu behaupten, eine solche Freiheit lasse sich nicht zur Noth, sondern ganz leicht und sogar bestimmter auch aus dem Spinoza noch herleiten, Philos. Schriften B. 1, S. 412. — Daß es mit Kants Freiheitsbegriff, der zunächst auch hieher zu gehören scheint, doch eine andre Bewandtniß habe, ergiebt sich schon aus dem Anhang zum 2ten Kap. des 2ten Buches.

sondern nur mit dem Guten; das Böse kann, wenn die Freiheit nichts Anders ist als was der eine oder der andre dieser Begriffe von ihr lehren, nur in einer Abwesenheit oder Schranke der Freiheit seinen Grund haben. Indessen ist bei dieser Zusammenstimmung der Unterschied nicht zu übersehen. Wenn einestheils die Anhänger dieser Auffassung die Freiheit von der Gemeinschaft mit dem Bösen schon dadurch abzusondern meinen, daß sie dieselbe als Unabhängigkeit vom sinnlichen Triebe bestimmen, so werden wir uns nach dem, was sich uns früher über das Verhältniß der Sünde zur Sinnlichkeit ergeben hat, dieß nicht mehr aneignen können. Einen andern Unterschied erkennen wir darin, daß jene diese Unabhängigkeit des Willens von der Begierde dem Menschen, wie sie ihn eben finden, zuzuschreiben pflegen, während wir nach dem eben Ausgeführten die Unabhängigkeit des Menschen von der bestimmenden Macht solcher Antriebe, die dem idealen Wesen des Willens widerstreiten, in Rücksicht des gegenwärtigen Zustandes der Menschheit als Aufgabe, als etwas was erst errungen werden soll, betrachten müssen.

Und ganz in diesem Sinne wird der hier entwickelte Freiheitsbegriff von der h. Schrift bestätigt. Da wo im N. T. die Bezeichnungen *ἐλεύθερος, ἐλευθερία* sich auf die innere Sphäre des Lebens beziehen, drücken sie nicht etwas aus, was dem Menschen überhaupt, auch in seinem natürlichen Zustande, zukommt, sondern ein Besitzthum, welches ihm nur kraft der angeeigneten Erlösung zu Theil wird. Der Grundbegriff ist die Selbstständigkeit des von innen heraus sich entwickelnden christlichen Lebens, die Unabhängigkeit desselben von jeder ihm fremden Gewalt, seine Ueberlegenheit über alles Aeußerliche als solches. Aber diese Innerlichkeit, die den Menschen von der bindenden Macht des Aeußerlichen befreit, ist nicht die leere oder mit einem beliebigen Inhalt erfüllte — das gäbe jene abstrakte Freiheit, die zügellose Willkür der Subjektivität, wie sie durch eine ihrem eignen

Wesen entsprechende Auslegung die biblische Lehre von der Freiheit sich oft zu Nutze gemacht hat —, sondern die durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Gemeinschaft Gottes stehende, mit seinem Willen geeinigte Innerlichkeit. Insofern nun diese Freiheit des Christen nach ihrer verneinenden Seite, als Unabhängigkeit, sich auf den Buchstaben eines ihm von außen kommenden Gebotes bezieht, weil er sich bewußt ist, das erzeugende Princip der Erfüllung alles sittlichen Gebotes in seinem Innern zu haben, ist sie die Freiheit vom Gesetz, von der äußerlichen Satzung. Auch zu dieser Freiheit ist nicht durch eine bloße γνῶσις zu gelangen, 1 Kor. 8, 1—4. 8—13., sondern nur durch eine That der Liebe, durch die Hingebung an Gott, in welcher der Christ sich dem Heile auch der schwächern Brüder willig dienstbar macht. Auf diese Freiheit, von welcher nach Paulus Niemand kräftiger und klarer geredet hat als Luther, beziehen sich Aussprüche wie 1 Kor. 10, 29. 2 Kor. 3, 17. Gal. 2, 4. 5, 1. 13. 1 Petr. 2, 16. Hier nun haben wir es unmittelbar mit der christlichen Freiheit nur zu thun, insofern in ihr die bestimmende Gewalt der Sünde aufgehoben ist. So ist der Begriff der Freiheit besonders gefaßt Joh. 8, 32. 36, wo dem ἐλεύθερος ausdrücklich der δοῦλος τῆς ἁμαρτίας entgegengestellt wird, vgl. Röm. 8, 2. Diese Freiheit, sagt Christus, habe nur der, dem Er sie mittheile. In ähnlichem Sinne bezeichnet Jakobus das durch Christum vollendete Gesetz als νόμος ἐλευθερίας, 1, 25. 2, 12, darum nämlich, weil es den, der ihm gehorcht, frei macht, von der Dienstbarkeit der Sünde entbindet *). Aber diese Seite der christlichen Freiheit hängt mit jener auf's engste zusammen in der Weise gegenseitiger Bedingtheit. Der Christ könnte nicht frei sein von dem äußer-

*) Weniger gehört hieher Röm. 6, 18. 20. 22, wo ἐλεύθερος, ἐλευθεροῦν ganz formell und indifferent, eben so wohl in Beziehung auf die Gerechtigkeit als auf die Sünde gebraucht wird.

lichen Joch des Gesetzes, wenn er nicht frei wäre von der herrschenden Macht der Sünde. Er könnte aber nicht frei sein von der Macht der Sünde, wenn ihm das Gesetz noch als eine bloß äußerliche Autorität gegenüberstände. Dem Princip nach besitzt der Erlösete diese Freiheit schon mitten im Kampfe des gegenwärtigen Lebens; in ihrer Vollendung wird sie sich, zugleich mit der vollkommnen Befreiung seines Leibes in dessen Verklärung, erst im Reiche der Herrlichkeit offenbaren, Röm. 8, 21. 23. — Weil aber die Freiheit von der Sünde wesentlich zugleich Hingebung an Gott ist, Gehorsam gegen seinen Willen aus innerm Antriebe, so bezeichnet das N. T. diesen Zustand öfters positiv als *δουλεία τοῦ θεοῦ, Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς δικαιοσύνης*, und stellt ausdrücklich beide Bezeichnungen als gleich berechtigte neben einander 1 Kor. 7, 22. (*ἀπελεύθερος κυρίου* — der, dem der Herr die Freilassung aus der Sklaverei der Sünde verschafft hat — ist derselbe, welcher aus einem andern Gesichtspunkte *δοῦλος Χριστοῦ* ist) 1 Petr. 2, 16. Bei dieser Freiheit nun ist nicht an ein Vermögen der Wahl gedacht, sondern an einen Zustand der höchsten Entschiedenheit. Die Identität derselben mit jener innern Nothwendigkeit bezeugt das N. T. noch besonders durch die Lehre, daß das wahre Princip der Heiligung, aufgenommen in das innere Leben, nicht anders könne als ein entsprechendes Handeln hervorbringen, Matth. 7, 17—20. 12, 33. 1 Joh. 3, 9. Dieses Handeln ist demnach wahrhaft frei und nothwendig zugleich. —

Allein wie inhaltsvoll und tiefbedeutend dieser Begriff der Freiheit sein mag, so fällt doch gleich in die Augen, daß er, für sich betrachtet, nichts leistet für unser Interesse, welches darauf geht, die wesentliche Bedingung der Entstehung des Bösen im Menschen, oder allgemeiner, in der persönlichen Kreatur überhaupt zu finden, und zwar eine Bedingung von solcher Intensität und Selbstständigkeit, daß sie in ihrem Wirken einen schlechthin neuen Anfang zu ma=

chen und so den Ursprung des Bösen von der göttlichen Ursächlichkeit zu trennen vermag. Um dieser Forderung zu entsprechen, müßte, so scheint es, in der Freiheit des Willens etwa ein Vermögen desselben nachgewiesen werden, sowohl das Böse als das Gute aus sich selbst hervorzubringen. Durch den obigen Begriff aber wird die Möglichkeit des Bösen vielmehr ausgeschlossen aus der Freiheit.

Diejenigen also scheinen die großen Interessen, um die es sich hier handelt, gar nicht erwogen zu haben, welche schlechterdings von keinem andern Freiheitsbegriffe wissen wollen als von dieser realen Freiheit — sei es nun in der hier entworfenen Gestalt oder, nach der eben erst auseinandergesetzten Auffassung, als bloßer Unabhängigkeit vom sinnlichen Triebe. Ihnen bleibt, wenn sie doch kaum geneigt sein dürften sich dem Dualismus in die Arme zu werfen, nichts Andres übrig als das Böse durch Ableitung aus einer auf göttlicher Ordnung beruhenden Nothwendigkeit möglichst zahm zu machen. So sehen wir z. B. Bretschneider verfahren, der die Freiheit des Willens unter ausdrücklicher Zurückweisung der hier geforderten Fassung lediglich darein setzt, daß der Mensch sich nach dem Gesetz oder dem Willen Gottes bestimmt *), oder wie es an einer andern Stelle ausgedrückt wird, in das Vermögen des Menschen sein Handeln durch Vorstellungen der Vernunft (nämlich im Unterschiede vom sinnlichen Antriebe vgl. B. 2, S. 19. f.) zu bestimmen **). Woher aber dann das Böse? «Da die menschliche Vernunft», antwortet uns Bretschneider, «nicht so vollkommen ist wie die göttliche, so kann auch der Wille des Menschen nicht absolut mit dem Willen Gottes übereinstimmen. Der Mensch wird also nach der ihm verliehenen Selbstständigkeit (?) — bald Gottes

*) Handbuch der Dogmatik B. 1, S. 645 (dritte Aufl.).

**) A. a. O. S. 407. Hier wird dieses Vermögen ausdrücklich als ein einseitiges bezeichnet.

Willen gemäß handeln — bald aber auch, da noch andre Antriebe auf seinen Willen wirken als die Vernunft, dem göttlichen Willen entgegenhandeln — und dieß ist seine Unwürdigkeit und Schuld» *). Hat es mit dem obigen «also» seine Richtigkeit, so wird hiernach der Grund der Sünde kein andrer sein als der, daß der Mensch eben Mensch und nicht Gott ist, womit denn der Schuldbegriff, wiewohl dem Wortlaut nach beibehalten, dem Wesen nach vollständig vernichtet ist. — In dem Abschnitt über die Theodicee wird dann die Sünde bestimmter aus der allmäligen Entwickelung des Menschen zur Freiheit hergeleitet; sie ist das «Werden der sittlichen Entwickelung — der Durchgangspunkt zur Tugend — ein vergängliches, ein verschwindendes Mittel zum Zweck» **). Auch wo der Entwickelungsproceß der Freiheit nicht zu gelingen scheint, bleibt es wegen der Unsterblichkeit doch dabei, daß «die Sünde objektiv, bezogen auf die von Gott geordnete Entwickelung zur Freiheit, kein Uebel ist; denn sie ist eben so wie der Gehorsam ein Weg zur Freiheit, nur daß sie über Dornen, der Gehorsam aber über Rosen zum Ziele leitet» ***)! Suchen wir aber den eigentlichen Hintergrund dieser Vorstellungsweise zu finden, so überrascht es uns ganz und gar nicht, auf diesem Dornenpfade endlich bei Spinoza anzulangen mit der Erkenntniß, daß die Sünde «nicht der That selbst anklebt, sondern — etwas bloß Relatives ist», daß «im Reiche objektiver Wirklichkeit jede That weder Tugend noch Sünde

*) A. a. O. S. 412. 413.

**) A. a. O. S. 639. 640. Vgl. die Grundlage des evangelischen Pietismus S. 424.

***) A. a. O. S. 642. So ist denn auch diesem Theologen die Sünde «die Geburtswehe, unter der die Sittlichkeit geboren wird», a. a. O. S. 640, während nach der h. Schrift die Wehen, die der Geburt der wahren Sittlichkeit vorangehen, im Gegentheil die Reue über die Sünde und der Kampf gegen die Sünde in der *μετάνοια* sind, in den Geburtswehen der Sünde aber nichts Anders geboren wird als der Tod. Jak. 1, 15.

ist, sondern sich als Ursache oder Wirkung einreiht in die Reihe aller Erfolge»*); nur darüber wundern wir uns billig, wie, wer dieß zu seiner Ueberzeugung gemacht hat, dann noch im Namen des Theismus und der Moral gegen pantheistische Philosophie zu Felde ziehen mag. —

Nun findet sich ein andrer Begriff von der sittlichen Freiheit des Menschen, der eben so fest im gemeinen Bewußtsein wurzelt, als seine Geltung in der Wissenschaft die verbreitetste ist, und der dem Bedürfniß, das jener Begriff unbefriedigt ließ, vollkommen zu genügen scheint. Hier wird die Freiheit als ein zum ursprünglichen Wesen des Menschen gehöriges Vermögen der Wahl zwischen dem Guten und Bösen gedacht, oder wie man sonst diesen Begriff näher bestimmen mag; das Wesentliche ist immer, daß das Handeln, welches ein freies heißt, jedesmal auch unterlassen oder mit einem andern, ja entgegengesetzten vertauscht werden konnte, und daß die Entscheidung zwischen diesen Möglichkeiten schlechthin in dem handelnden Subjekte selbst beruht. Dieser Freiheitsbegriff hat seinen Nerv somit ganz in der Ausschließung der Nothwendigkeit, nicht bloß der äußern, sondern auch der innern. Es ist nicht so durchaus widersinnig, wie behauptet worden ist, mit Grundlegung dieses Begriffes von einer Freiheit entweder bloß zum Bösen oder bloß zum Guten zu reden; denn auch hier bliebe ja der Entscheidung im Einzelnen immer noch die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten (als libertas specificationis). Indessen ist doch außer Zweifel, daß dieser Freiheitsbegriff seine eigenthümlichste Bedeutung ganz in seinem Verhältniß zu dem Gegensatz von gut

*) A. a. O. S. 641. Daß übrigens Bretschneider durch das Alles sich gar nicht hindern läßt, an andern Stellen z. B. B. 2, S. 7. Zurechnung und Schuld auf Freiheit zu gründen (oder nach S. 21. auf die Selbstmacht des Menschen, die nur ein andrer Ausdruck ist für die formale Freiheit), wurde schon früher (B. 1, S. 357. f.) bemerkt.

und böse hat; nur insofern er uns das Vorhandensein der sittlichen Qualität im menschlichen Leben irgendwie erklärlich macht, nimmt die Wissenschaft an ihm ein tieferes Interesse.

Aus der h. Schrift nun scheint dieser Freiheitsbegriff sich nicht wie jener belegen zu lassen. Daß sie unter Freiheit niemals ein Vermögen der Entscheidung zwischen gut und böse versteht, würde weniger bedeuten; sie könnte ja, ohne den Namen zu haben, doch über die Sache selbst, über das Wesen jenes Vermögens, wie es die Entstehung der Sünde bedingt, Belehrung ertheilen. Eine solche ausdrückliche Belehrung aber suchen wir vergebens. Indessen erklärt sich auch dieß aus dem praktischen Grundcharakter des Evangeliums, welches den Menschen überall als einen von der Sünde gebundenen schon vorfindet und ihm nicht eine erste Wahl zwischen gut und böse, sondern die Erlösung von den Folgen verkehrter Entscheidung bringt. Es wendet sich überall an das Schuldbewußtsein des Menschen als unverleugbare Thatsache seines innern Lebens, und überläßt es ruhig der weitern Entwickelung des christlichen Denkens, sich die nothwendige Voraussetzung des Schuldbewußtseins klar zu machen. Ist nun diese Voraussetzung keine andre als diejenige Willensfreiheit, vermöge deren allein der Mensch verantwortlicher Urheber seiner Sünde zu sein vermag, nun so sind alle die Momente der Schriftlehre, die uns in der zweiten Abtheilung des ersten Buches die Wahrheit des Schuldbewußtseins verbürgten, zugleich Grundlagen für jenen Freiheitsbegriff. In diesem Sinne behaupten wir mit Nitzsch, daß das Evangelium das stärkste Zeugniß ist von der ursprünglichen Freiheit, in welcher der Mensch von Gott erschaffen worden *).

Verlangt man aber eine unmittelbare Bestätigung dieses Freiheitsbegriffes aus der h. Schrift, so ist eine entschiedene

*) System der christlichen Lehre S. 194 (vierte Aufl.).

thatsächliche Anerkennung seiner Wahrheit schon in der Erzählung der Genesis vom Sündenfall enthalten. Nicht bloß das vorangehende Verbot und die nachfolgende Strafe, sondern auch der Vorgang selbst, die Gegenwirkung gegen die Versuchung zur Uebertretung in dem wachen Bewußtsein des Verbotes und der Beschluß der Sünde ungeachtet dieser Gegenwirkung — das Alles stellt uns den Menschen hier als solchen dar, der das Vermögen hat sich selbst zwischen Gutem und Bösem zu entscheiden. Aber auch im gegenwärtigen Zustande des menschlichen Geschlechtes wird diese Entscheidungsfreiheit von der h. Schrift, welche schon in ihrer Verkündigung einer Erlösung die Gebundenheit des Willens durch die Sünde als eine relative betrachten lehrt, als noch irgendwie vorhanden mannigfach anerkannt. Es geschieht dieß im gesetzlichen Gebiet nicht nur dadurch, daß sie überhaupt Gebote und Verbote mit Verheißungen für die Gehorchenden und Drohungen für die Ungehorsamen hat, sondern auch durch das ausdrückliche Zeugniß, daß die Entscheidung zwischen Gehorsam und Ungehorsam, zwischen Leben und Tod in die Wahl des Menschen gestellt ist, Deuteron. 30, 15. 16. Im Gebiet der Erlösung aber wird ein Wollen und Suchen von Seiten des Menschen, sei es immerhin in seinem innersten Grunde nur ein williges Sichhingeben an den Zug des Vaters zu dem Sohne, ein Nichtwiderstreben gegen die göttliche Gnade, Joh. 6, 44. Röm. 9, 16, vielfach als Bedingung ihrer Wirksamkeit bezeichnet z. B. Matth. 7, 7. 11, 12. Luc. 11, 1—13. Hebr. 3, 8., und die Erfolglosigkeit der göttlichen Heilsdarbietung auf das Nichtwollen des Menschen zurückgeführt, Matth. 23, 37. Joh. 5, 40. Apgesch. 7, 51. — Daß endlich die h. Schrift die Freiheit der Wahl im äußern Lebensgebiet vielfach anerkennt, mag gegen einen mechanischen Determinismus nicht überflüssig sein zu bemerken; für unser Interesse brauchen wir uns mit der Nachweisung nicht aufzuhalten. —

Allein mit den hier gewonnenen Bestimmungen verwickeln wir uns in große Schwierigkeiten. Diese beiden Begriffe der Freiheit scheinen sich ihrem Wesen nach gegenseitig aufzuheben, so daß, insofern die erste Freiheit, die wir als die Einheit des Willens mit seinem wahren Inhalt die reale nennen können, dem Menschen zukommt, die andere, die formale, ihm abgesprochen werden muß, und umgekehrt. Und doch finden wir uns gleicherweise genöthigt, beide Freiheitsbegriffe festzuhalten, den einen, weil wir in ihm erst den Ausdruck für die wahre Selbstständigkeit unsers Geistes, für seine Unabhängigkeit von jeder ihm fremden Gewalt finden, den andern, weil ihn das Schuldbewußtsein und der Glaube an die Heiligkeit Gottes fordern. Ohne den ersten können wir uns die Vollendung des menschlichen Lebens in Christo und in uns selbst nicht denkbar machen; mit dem zweiten geht uns die Erklärbarkeit der gegenwärtigen Gestalt unsers Lebens verloren. Will nun z. B. Herbart die Freiheit durchaus nur in guter Gesellschaft haben*), so mag das auf dem Standpunkt des Determinismus, insofern er diesen Begriff sich anzueignen strebt, ganz folgerichtig sein; unser Problem müßten wir, wenn die Freiheit nicht gestehen will auch schlechte Gesellschaft zu kennen, sofort für unauflöslich erklären.

Darum sehen wir denn auch grade die tiefern und lebendigern Behandlungen der Lehre von der Freiheit gewöhnlich beide Auffassungen geltend machen, wenn auch oft ohne ihren Widerspruch zu lösen, zum Theil ohne dessen Lösung auch nur zu versuchen**). Selbst Schellings Abhandlung von der Freiheit,

*) Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens S. 41. 42.

**) Diese Bemerkung trifft in neuerer Zeit z. B. Kant in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», verglichen mit der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» und mit der «Kritik der praktischen Vernunft», Daub in der «Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit», Stahl im zweiten Bande seiner Rechtsphilosophie. Momente der Vermittelung finden sich

welche als den realen, lebendigen Begriff der Freiheit zuerst das Vermögen des Guten und des Bösen aufstellt, weiterhin aber die wahre Freiheit mit der heiligen Nothwendigkeit für identisch erklärt, läßt den damit gesetzten Widerspruch unaufgelöst stehen.

Es fragt sich nun, wie diese beiden Bestimmungen des Begriffes der Freiheit mit einander zu vermitteln sind? —

Unstreitig ist der formale Freiheitsbegriff oft so gefaßt worden, daß jede Vermittelung desselben mit dem realen unmöglich wird. Man hat die Freiheit des Willens darein gesetzt, daß die einzelnen Akte desselben in keiner wesentlichen Beziehung stehen zu irgend einer unabhängig von ihnen vorhandenen Objektivität, schlechthin grundlos; jedesmal ein absolutes Anfangen des Willens von sich selbst, welches nur daraus begriffen werden kann, daß das wollende Subjekt eben die ungehemmte Beweglichkeit seines Willens offenbaren und sich ihrer bewußt werden will. Denn darin findet es seinen höchsten Selbstgenuß; des Menschen Wille ist sein Himmelreich. Für das freie Wesen als solches giebt es schlechterdings keinen Inhalt, der als an und für sich gut und nothwendig sich seinem Bewußtsein ankündigte; an sich

dagegen besonders bei Baader, z. B. in einzelnen Andeutungen an verschiednen Stellen der fermenta cognitionis, bestimmter in den Vorlesungen über spekulative Dogmatik, bei J. H. Fichte in den «Sätzen zur Vorschule der Theologie», bei Fischer in der Schrift: Die Freiheit des menschlichen Willens im Fortschritt ihrer Momente dargestellt (1833), in der Metaphysik und besonders in der Untersuchung über den spekulativen Begriff der Freiheit — Fichtes Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie B. 3, H. 1. —, bei Passavant in der Schrift: Von der Freiheit des Willens und dem Entwicklungsgesetze des Menschen (1835), bei Weiße in der Abhandlung über die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie — Fichtesche Zeitschrift B. 1, H. 2. —, bei Göschel in der Abhandlung: Erstes und Letztes — Bauersche Zeitschrift für spekulative Theologie B. 1, H. 1. —, bei Billroth in den nachgelassenen Vorlesungen über Religionsphilosophie (1837). Daß die in diesem und dem nächsten Kapitel zu entwickelnde Ansicht am meisten Berührungspunkte mit der Behandlung des Freiheitsbegriffes bei Baader, Fichte und Fischer hat, wird die Folge zeigen.

ist Alles ein Gleichgültiges und Bestimmungsloses für den freien Willen; was aus dieser indifferenten Masse für ihn etwas gelten soll und wieviel, das hat er erst selbst zu bestimmen. Nicht darum entscheidet er sich etwas zu wählen, weil es gut ist, sondern erst dadurch wird es gut, daß er es wählt. Er setzt sich bestimmte Zwecke, um sein unendliches Vermögen in einzelner That auszuüben; aber diese haben nur dadurch Bedeutung, daß er sie setzt. Dieses freie Wollen als die Bethätigung des Vermögens schrankenloser Selbstbestimmung ist sich eben selbst absoluter Zweck.

Es ist nicht zu leugnen, daß dieß die bestimmte Meinung des Bischofs King in der schon früher angeführten merkwürdigen Schrift de origine mali ist*). Die vornehmsten der hier aufgestellten Sätze finden sich darin mit denselben oder ähnlichen Worten; namentlich ist dieß ein oft wiederholter Grundgedanke Kings: non eliguntur res, quia placent, sed placent, quia eliguntur.

Allein hiermit scheint alle objektive sittliche Wahrheit in den Abgrund einer verstandlosen Willkür zu versinken; denn der freie Wille gebraucht dieses sein Vermögen eben so wohl in der

*) Auch in der neuern Litteratur sieht man von Zeit zu Zeit den streng indifferentistischen Freiheitsbegriff wieder auftauchen. So nimmt Bockshammers Freiheitslehre an einzelnen Punkten diese Wendung, doch ohne sie festzuhalten und durchzuführen. Die Freiheit, mit welcher die Möglichkeit des Bösen gesetzt ist, soll das höchste Gut des Menschen, die (ganz formal verstandne) selbstständige Entwickelung sittlicher Naturen soll das höchste Ziel sein, welchem die Schöpfung nachstrebt, vgl. seine Schrift: Die Freiheit des menschlichen Willens S. 111. 137. 139. — eine Ansicht, die Augustinus ausführlich in seinen Antipelagianischen Schriften, besonders im opus imperf. c. Iul., in zusammenfassender Weise im Enchiridion §. 105. bestreitet. Mit dieser Vorstellung von der Freiheit hängt genau die höchst seltsame Behauptung Bockshammers zusammen, daß, wenn die Möglichkeit des relativ Schlechten (des sittlich Bösen) vermieden werden sollte, etwas absolut Schlechtes, eine aller Sittlichkeit entbehrende Maschine, aus dem Menschen hätte werden müssen, S. 139.

Wahl dessen, was wir als böse bezeichnen, als in der Wahl dessen, was wir gut nennen und die Befriedigung des Subjekts, auf welche in dieser eudämonistischen Theorie zuletzt Alles hinausläuft, scheint demnach in beiden Selbstentscheidungen dieselbe sein zu müssen.

Die eigenthümliche Art, wie King diesen Folgerungen vorzubeugen sucht, ohne sein Princip von dem absoluten Werth einer gegen die Gegenstände ihrer Wahl schlechthin gleichgültigen, nur sich selbst wollenden Freiheit aufzugeben, ist, auch als Vorläuferin der Kantischen Begründung des Moralgesetzes in gewisser Hinsicht, bemerkenswerth. Unbeschränkt, das erkennt King an, kann diese indifferente Freiheit nur Gott besitzen, und auch Er, limitirt er weiter inkonsequent freilich, aber nothwendig, wenn irgend Vernunft in der Welt sein sollte, nur in prima electione, da die folgenden Willensentscheidungen durch den nothwendigen Zusammenhang mit der ersten bestimmt sind. Innerhalb gewisser Schranken indessen gewährt Gott diese Freiheit auch dem Menschen, damit er, zur Schadloshaltung für die Nöthigungen, die sonst die Dinge seinen geistigen und leiblichen Vermögen anthun, doch etwas habe, in quo sibi placeat. Da nun die Freiheit des Willens sich am herrlichsten zeigt und dem Menschen den höchsten Selbstgenuß gewährt, wenn sie, allen andern Trieben entgegengehend, sich als die allein und schlechthin bestimmende Macht offenbart, so mußten Gesetze gegeben werden, die einen Gegensatz gegen die Triebe der Natur bilden *).

Der Widerspruch, in welchen sich hiermit King verwickelt, liegt offen zu Tage. Denn wenn der Wille nur so weit frei

*) De origine mali, cap. V, sect. 1. — besonders S. 145. f. der Bremer Ausgabe von 1704. Eine ausführliche Kritik von Kings Freiheitslehre giebt Leibnitz in einem der Anhänge zu seiner Theodicee, vgl. auch Sigwart, das Problem von der Freiheit und der Unfreiheit des menschlichen Willens, Tübinger Zeitschrift für Theologie 1839, H. 3, S. 43. f.

sein soll, als es unabhängig von ihm noch keine Werthbestimmung der Dinge, unter denen er wählt, giebt, so muß das sittliche Gesetz als das an sich gute, den Willen normirende, so weit das Bewußtsein desselben reicht, die Freiheit des Willens eben so vollkommen aufheben, als wenn unter den Gegenständen der Begierde vor seiner Wahl Werthunterschiede bestehen. Die Konsequenz des Princips gestattete wohl allenfalls die Mannigfaltigkeit der möglichen Gegenstände für die Wahl der kreatürlichen Willensfreiheit zu beschränken; das aber forderte sie unbedingt, daß, so weit diese Wahl reichte, Alles vor ihr gleichgültig sein müsse. Von diesem indifferentistischen Freiheitsbegriff ausgehend, kann man, wie Baur ganz richtig bemerkt*), den absoluten Maßstab des Guten nur in das Subjekt setzen. Daß nun von einer so gefaßten formalen Freiheit es keinen Uebergang giebt zu der Freiheit, die wir als die reale bezeichnet haben, leuchtet von selbst ein.

*) Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus S. 128. (zweite Ausg.) — Unter den Scholastikern setzte Duns Scotus und seine Schule das Wesen der Freiheit, der kreatürlichen wie der göttlichen, in die vollkommne Grundlosigkeit des Handelns, vgl. seinen Kommentar zu den Sentenzen lib. II, dist. 25, qu. 1. und B. 1, S. 92. dieser Schrift; wie denn überhaupt die Theorie des Anglikanischen Bischofs mit der des Scotus, namentlich in dem Begriffe von der göttlichen Freiheit, große Aehnlichkeit hat. Jenem Princip des King: res placent quia electae sunt, entspricht der Satz des Scotus: omne aliud a Deo ideo est bonum quia a Deo dilectum, et non e contrario. Dabei stellen Beide neben den göttlichen Willen einen göttlichen Verstand, der jenem eine unendliche Menge von Objekten vorhält, aber ohne ihn dadurch im mindesten zu einer Wahl zu bestimmen, weil eben diese Objekte vor der Wahl allzumal indifferent sind. — Später wird der indifferentistische Begriff der menschlichen Freiheit besonders von Molina und dessen Anhang im Streit mit den streng Augustinischen Denkweisen vertheidigt, und trägt denn auch hier, in der Jesuitischen Moral, seine natürliche Frucht, den dialektischen Kitzel, der an der Objektivität der sittlichen Gesetze möglichst zu rütteln und sie in das subjektive Belieben hineinzuziehen sucht.

Der Irrthum in diesem indifferentistischen Begriff von der menschlichen Freiheit liegt zunächst in der Verwechselung der objektiven und subjektiven Bedeutung der Werthunterschiede unter den möglichen Gegenständen unsers Wollens. Für sich kann freilich der menschliche Wille das Geringste und Schlechteste zum Höchsten und Besten machen, dadurch, daß er sich mit seiner Neigung, das edle und wahrhafte Gut verschmähend, ganz in dieses nichtige wirft, Begierden nährt, die auf die augenblickliche Lust gehen, ja oft wie durch eine Bezauberung an etwas, was eigentlich nur Unlust ist, gefesselt sind. Dabei wohnt ihm allerdings die Macht bei, durch seine Verkehrung auch im Bewußtsein die Ahnung der Wahrheit allmälig zu unterdrücken. Indem wir aber eben darin eine Selbstverkehrung des Willens erkennen, ist auch schon anerkannt, daß es vor der Entscheidung unsers Willens nicht bloß Indifferentes, Unbestimmtes giebt, sondern eine objektive Ordnung der Werthe oder Güter, an welche der Wille sich anschließen, welche er sich aneignen soll*). Wenn der freie Wille sich gelegentlich auch als launische, grundlose Willkür geltend macht, als ein Vorrecht chimärisch zu sein, wie Leibnitz diese Auffassung desselben treffend bezeichnet**), so soll er sich doch nicht einbilden, daß dieß in seinem Begriff liege.

Eine andere Fassung dieses Freiheitsbegriffes, die eigentlich äquilibristische, findet den Willen schon vor der Entscheidung

*) Von einer ganz andern Willenstheorie aus begeht Baur dieselbe Verwechselung wie King, wenn er a. a. O. annimmt, jede Ansicht, welche in der freien Selbstbestimmung des Menschen den letzten Grund seiner Entschiedenheit für das Gute oder Böse findet, müsse auf diesen indifferentistischen Begriff von der Freiheit und damit weiter auf einen bloß subjektiven Maßstab des Guten führen. Was er zur Rechtfertigung dieser Behauptung auf A. Günthers scharfsinnige Gegenbemerkungen erwidert, (a. a. O. S. 177—180.), erledigt diese keinesweges.

**) Theodicee Th. 1, §. 48. Die Stelle ist zunächst gegen den Freiheitsbegriff des Molina gerichtet.

von Motiven sollicitirt, von denen die einen auf das Gute, die andern auf das Böse gehen, welche mithin in ihrem verschiedenen Werth schon an sich bestimmt sind, nimmt aber an, daß überall, wo es zu einer freien Willensentscheidung kommen soll, diese entgegengesetzten Motive einander im Gleichgewicht halten, wie die gleich schweren Schalen einer Wage, damit nun eben der reine Wille aus sich selbst den Ausschlag gebe. Insofern nun diese Ansicht die so gefaßte formale Freiheit als das unverlierbare Gut und die eigenthümliche Würde des Menschen betrachtet, so wird es offenbar zur Aufgabe für seinen Willen, sich immerdar in der Schwebe zwischen Gutem und Bösem zu erhalten oder doch aus jeder Entscheidung sogleich in das aequilibrium zurückzukehren. Auch bei dieser Fassung des formalen Freiheitsbegriffes ist es demnach unmöglich ihn mit jener realen Freiheit zu vermitteln.

Wir brauchen übrigens hier nicht ausführlich zu zeigen, wie von einer solchen Freiheit, wenn sie der Mensch besäße, er jedenfalls nur einen seltenen und ganz durch die Gunst der Umstände bedingten, also u n f r e i e n Gebrauch machen könnte. Denn soll ihr Begriff nicht in jene erste rein indifferentistische Freiheit hinübergespielt werden, so könnte sie offenbar nur dann sich äußern, wenn in demselben Augenblick verschiedne Motive den Willen zu kontradiktorisch entgegengesetzten Handlungen reizen, und zwar mit völlig gleicher Stärke, so daß der bewegende Einfluß des einen den des andern aufhebt.

Dahin wird aber jene abstrakte Vorstellungsweise nothwendig getrieben, die den Willen, welcher doch nur in der Einheit mit dem Bewußtsein wirklich ist, von allen Elementen der Vorstellung und Empfindung, Beweggründen, Antrieben u. dergl. abgesondert denkt, und ihn doch, insofern ein Uebergewicht derselben nach der einen Seite vorhanden ist, in seinen Entschließungen an dieses Uebergewicht bindet. Und wie doch sollen wir in einer Freiheit, der es wesentlich ist mitten inne zu bleiben zwischen

heiligen und unheiligen Antrieben, vermöge deren der Mensch sich eben so unabhängig erhalten soll von dem Dienste Gottes als von der Knechtschaft der Sünde, unmittelbar seine höchste Würde, ja die Signatur seiner Verwandtschaft mit Gott erkennen? Kommt dem Menschen ein Vermögen zu, dessen eine Seite die Möglichkeit ist sich gegen den gebietenden Willen Gottes negativ zu verhalten, so kann es, in dieser Beziehung betrachtet, nicht an sich, sondern nur um seines Zusammenhanges mit einem Andern willen zu der erhabenen Stellung des Menschen, die ihn über alle uns durch Erfahrung bekannten Weltwesen unendlich hinausrückt, gehören.

Indem wir nun versuchen, den Begriff dieser formalen Freiheit besser zu bestimmen, gehen wir billig vom allgemeinen Sprachgebrauch aus. Dieser betrachtet den Menschen soweit als frei, als er *kann, was er will.* Frei ist ihm also der Wille, der, welches immer sein Inhalt sein mag, an seiner Verwirklichung nicht gehindert ist, der sich selbst durchzusetzen vermag. Zunächst sucht der Wille diese seine Freiheit gern in dem Gebiet des *Aeußerlichen*; er möchte diesem gegenüber vollkommen selbstständig sein, er möchte, daß Dinge wie Personen ihm überall gehorchten. Allein noch ganz abgesehen von einer wahrhaft sittlichen Beurtheilung dieses Verlangens, belehren Erfahrung und Nachdenken den dafür Empfänglichen bald, daß ihm ein andres Reich jedenfalls näher liegt, um darin die Freiheit seines Willens geltend zu machen, das Reich *seines eignen Innern.* Er kann es sich nicht verbergen, daß die Macht seines Willens nach außen überhaupt eine sehr beschränkte ist, und daß, wie weit es ihm innerhalb gewisser Schranken gelingen soll die Zustände und Verhältnisse der Außenwelt seinem Willen entsprechend oder ihn

davon unabhängig zu machen, besonders dadurch bedingt sein wird, wieweit sein Wille in jener Innenwelt sich volle Wirklichkeit zu geben vermag. Es wird also vor Allem darauf ankommen, die Kräfte und Thätigkeiten dieses innern Gebietes dem Willen so vollkommen als möglich anzueignen, daß in dessen Selbstbestimmung, sei es ein Entschluß, der auf eine einzelne That geht, oder eine beharrliche Richtung des Willens, alle Elemente des geistigen und psychischen Lebens sich mit Leichtigkeit koncentriren. In dieser Hinsicht wird der Wille frei genannt, der diese Macht über das eigene Innere so weit besitzt, daß sich keine Hemmung derselben der Empfindung des Wollenden aufdrängt.

Hier nun ist die Stärke des Willens seine Freiheit. Nach außen offenbart sich dann diese Freiheit als die Ungebundenheit des Willens durch die Dinge und Verhältnisse, als die Macht desselben mit den Gegenständen zu wechseln, vermöge deren sein Bestimmtwerden durch die Gegenstände nur der Reflex seiner Selbstbestimmung ist, durch welche er sein Interesse in sie gelegt hat. Dabei leuchtet von selbst ein, daß diese Freiheit der Entwickelung und Ausbildung fähig ist. Dennoch hat diese Freiheit noch keine positiv sittliche Bedeutung; die Stärke des Willens, die Grundlage dessen, was man Charakter zu nennen pflegt, kann eben so gut in der verkehrtesten Richtung statt finden als in der rechten und wahren. Ja oft ist es ein Zeugniß von der Gewalt des Bessern im Menschen, wenn ein Wille, ein Entschluß auf innere Hemmungen stößt, die ihn nicht zur Ausführung kommen lassen; wiewohl freilich in solchem Falle, genauer betrachtet, der Wille selbst ein mit sich entzweiter, in verschiedne Richtungen zerspaltener ist.

Was nun eigentlich der Mensch in dieser Freiheit sucht und liebt, das ist offenbar das höchstmögliche Selbstsein. Je mehr die Bestimmung seines Willens an ihrer Realisirung gehindert wird durch eine Macht, die ihm als eine fremde erscheint,

desto weniger fühlt er seine Selbstheit, ohne die er nicht persönliches Wesen sein könnte; je mehr sein Wille nach innen und nach außen bestimmend ist, desto lebendiger wird er sich bewußt, er selbst zu sein. Allein wenn er dieses sein Selbstsein genauer untersucht, so muß er sich bald überzeugen, daß die Entscheidung, ob ihm ein solches wirklich zukommt, tiefer liegt. Bisher wurde in der Frage um die Freiheit des Willens dieser als ein solcher betrachtet, der schon irgend eine Richtung seiner Aktivität ergriffen hat, innerlich bestimmt ist; hier erhebt sich nun die weitere Frage, ob denn der Mensch in dieser Willensbestimmung selbst wahrhaft er selbst ist, d. h. ob sie der nothwendige Erfolg irgend eines für ihn Gegebenen, ohne sein Zuthun Vorhandenen ist, oder ob es irgendwie bei ihm stand sich dieser Willensbestimmung selbst zu enthalten. Nur im zweiten Falle kann er sich selbst im vollen Ernste als Urheber seiner Entschlüsse und Handlungen ansehen, während er sich im ersten Fall nur als Durchgangspunkt und Organ der Ursache betrachten muß, welche dasjenige setzt, wodurch sein Wollen auf nothwendige Weise bestimmt ist. Hiermit kehrt nun die Frage in ihren innersten Kernpunkt zurück, in welchem auch jener Gegensatz zwischen formaler und realer Freiheit erst seine Bedeutung gewinnt; die Freiheit des Willens, die in der Macht desselben besteht seine, so zu sagen, als fertig vorausgesetzte Bestimmung zu verwirklichen, erscheint dagegen, mag auch diese Verwirklichung nur auf das innere Lebensgebiet bezogen werden, als eine beziehungsweise äußerliche, von der für den Fortgang unsrer Untersuchung vorerst abzusehen ist. Die Freiheit im Ursprunge, nicht in der Ausführung des Willensaktes ist es, mit der wir es zunächst zu thun haben.

Wille ist, wie wir schon früher — im ersten Kapitel des ersten Buches — erkannten, bewußte Selbstbestimmung, Selbstbestimmung eines Ichs. Da ist kein wirkliches Wollen, wo das Selbstbewußtsein noch schläft, so wenig wie es ein aktuelles

Selbstbewußtsein giebt ohne Thätigkeit des Willens. Beide, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, sind eben wie mit Einem magischen Schlage da. Wenn dennoch neuere Philosophen, z. B. Weiße in seiner Schrift: Idee der Gottheit, und sonst auch dem bewußtlosen Kinde, ja dem Embryo im Mutterleibe ein Wollen und ein Wirken durch den Willen zuschreiben, so haben sie darin gewiß ganz Recht, daß sie die Seele auch in ihrer bewußtlosen Existenz als eine thätige und producirende und zwar nach der in ihr als diesem Einzelwesen angelegten Eigenthümlichkeit wirksame (namentlich ihren Körper bildende) betrachten. Allein ein Wollen ist dieß nicht, sondern nur ein dunkel wallender Trieb, eine plastische Naturkraft der Seele, die in ihrem stillen Werke so gut wie jede andre dem Naturgesetz unmittelbar unterworfen ist.

Ist nun darin, daß der Wille Selbstbestimmung ist, die Freiheit, die den Menschen zum verantwortlichen Urheber seiner Thaten macht, schon enthalten? Ein gewisses Selbstbestimmen können wir auch Naturwesen, insofern sie organisches Leben besitzen, nicht absprechen. Die Pflanze entwickelt sich von innen heraus und hat den positiven Grund ihrer einzelnen Lebensäußerungen, z. B. des Hervorsprossens der Blätter, Blüthen, nicht außer sich, sondern in sich; es sind insofern Bestimmungen, die sie sich selbst giebt. Nichts desto weniger ist diese Entwickelung ganz von einer unwandelbaren Naturnothwendigkeit gebunden; ihr Selbstbestimmen geht vollständig in Bestimmtwerden zurück. Oder soll hier das Bewußtsein genügen, um das Selbstbestimmen zur Freiheit zu erheben? Allein darum handelt es sich ja eben, ob das Bewußtsein von dem Selbstbestimmen als Selbstbestimmen, sofern es dabei stehen bleibt, nicht eine bloße Selbsttäuschung ist. Wäre es aber zugleich das Wissen von dem Bestimmtwerden im Selbstbestimmen, wie sollte es im Stande sein die Nothwendigkeit in Freiheit zu verwandeln? Vielmehr wird

das Bewußtsein dieser Nothwendigkeit, wenn es nicht etwa zugleich die Verheißung ihrer Aufhebung in sich trägt, die fesselnde Gewalt derselben nur verdoppeln, indem es ihrer Herrschaft ein neues Gebiet des menschlichen Daseins, eben das des Selbstbewußtseins, überliefert.

Hieraus ergiebt sich auch, wie es keineswegs bloße Abstraktion ist, sondern einen Unterschied der Wirklichkeit ausdrückt, wenn wir die Freiheit nicht als etwas betrachten, was unmittelbar in dem Begriff des Willens enthalten ist, sondern als etwas, was dem Willen fehlen kann, ohne daß er auch in der Beziehung, in welcher es ihm fehlt, aufhörte Wille zu sein. Es ist sehr begreiflich, daß Freiheitstheorien, die, indem sie diesen Begriff vertheidigen, ihn in einen spekulativen Determinismus auflösen, auf der Identität der Begriffe: Wille und Freiheit, bestehen *); das entscheidende Moment, wodurch der Freiheitsbegriff über die bloße Form des Wollens überhaupt hinausgeht, hat für ihr logisches Nothwendigkeitssystem eben keine Bedeutung. Schrift, Kirche, Erfahrung aber wissen auch von einem knechtischen Willen, servum arbitrium. Der Wille, welcher der ihn beherrschenden Macht der Sünde durch seine eigne Kraft sich nicht wieder zu entziehen und ihr im bestimmten Fall, wenn die Versuchung an ihn herantritt, nicht zu widerstehen vermag, entbehrt in sittlicher Beziehung nicht nur — was sich von selbst versteht — der realen, sondern auch der formalen Freiheit. Ist in einem solchen Menschen noch ein Wollen, welches jener herrschenden Gewalt der Sünde widerstrebt, aber eben nur eine velleitas, ein

*) So die Theorie, welche Vatke in der öfters angeführten Schrift von der menschlichen Freiheit nach Hegel, namentlich nach §. 4—28. der Rechtsphilosophie, entwickelt. Wie hier in dem Determinismus des absoluten Processes, so ist es auch in Schleiermachers Determinismus der schlechthinigen Ursächlichkeit eben nur die Leugnung der Freiheit, aus der die Behauptung entspringt, ein unfreier Wille sei gar nicht denkbar, vgl. die Abhandlung über die Erwählungslehre S. 83.

Wollen, welches sich selbst nicht durchzusetzen vermag, wie in dem Röm. 7, 14—24. geschilderten Zustande, so wird er den Mangel der Freiheit als eine schwere Last empfinden, wie der Kranke den Schmerz empfindet, so lange der Organismus noch gegen die Gewalt der Krankheit reagirt. Ist aber jenes widerstrebende Wollen verschwunden und der Wille ganz der Macht der Selbstsucht hingegeben, so wird von einem Solchen die Knechtschaft der Sünde nicht mehr gefühlt, ist aber dann troß seines damit geeinigten Wollens nur um so vollständiger vorhanden. Das voluntarium ist geblieben, das liberum verloren*). Es ist ein gewagter, aber vollkommen zu rechtfertigender Ausdruck, wenn Augustinus von einem servum propriae voluntatis arbitrium redet**).

Das, was den Begriff der formalen Freiheit eigentlich konstituirt, kann nur das Auchanderskönnen sein. Wenn es in letzter Beziehung bei dem Willen selbst steht sich auch anders zu bestimmen als er sich bestimmt, so ist der Wollende frei und in seinem Wollen ganz er selbst; sein Selbstbestimmen löst sich auf keine Weise in bloßes Bestimmtwerden auf.

In diesem Sinne rechnete die ältere Metaphysik zur Freiheit einer Handlung die Kontingenz derselben, indem sie darunter nichts Anders verstand, als daß es dem Subjekt eben so wohl möglich sein müsse anders zu handeln. Und sie hatte, insoweit es erlaubt ist die formale Freiheit in der einzelnen Handlung zu suchen, Recht an dieser Bestimmung festzuhalten; während natürlich diejenigen, welche die Freiheit nur in die Entwickelung des Einzelwesens aus sich und das Wirken von innen

*) Wir können hier auf die Erörterung dieses Unterschiedes bei Calvin, instit. christ. relig. lib. II, c. 2, §. 7. c. 3, §. 5. c. 5, §. 1. verweisen, so wenig wir natürlich mit der Art, wie er diese Unterscheidung auf den Menschen und sein Verhältniß zu Gott anwendet, einverstanden sind.

**) C. Jul. Pel. lib. II, c. 23.

heraus setzen und sie demnach überall finden, wo ein Einzelwesen nicht bloß von Anderm determinirt wird, sondern auch wieder determinirt, von der Kontingenz in der Freiheit nichts wissen wollen. Ihnen genügt für ihren Freiheitsbegriff die Verneinung des Zwanges, der von außen bestimmenden Gewalt; die Negation der innern Nothwendigkeit meinen sie nicht zu bedürfen. — In der deutschen Sprache pflegte dann jene Metaphysik die Kontingenz durch Zufälligkeit auszudrücken. Hier nun aber stoßen wir auf eine Zweideutigkeit unsers Sprachgebrauchs, die eben in der Behandlung des Freiheitsbegriffes nicht selten zu Mißverständnissen und falschen Folgerungen geführt hat. Als zufällig wird nicht bloß im gewöhnlichen Leben, sondern auch im philosophischen Sprachgebrauch ein Geschehen bezeichnet, welches außerhalb alles vernünftigen Zusammenhanges steht. Es ist das rücksichtslose Hereinbrechen eines sinn- und grundlosen Elementes in den durch bestimmte Zwecke geordneten Gang unsers Lebens. Keiner vermag dieses Element ganz von sich fern zu halten; macht es sich nur in geringfügigem, bedeutungslosem Zusammentreffen von auf einander nicht berechneten Umständen geltend, so pflegt man es nicht zu beachten; greift es aber weit um sich, übt es einen gewaltigen Einfluß auf die menschlichen Dinge, so macht es dem, der es für die höchste Aufgabe hält, daß der Mensch alle Bedingungen seiner Entwickelung vollkommen in seiner Gewalt habe, natürlich einen unheimlichen Eindruck, als wollte es alle verständige Anordnung unsers Handelns zur Gleichgültigkeit herabsetzen und unsern Weg in undurchdringliche Finsterniß hüllen. So zwar läßt sich jene Grundlosigkeit des Zufalls unmöglich auffassen, als mangelte es dem zufälligen Ereigniß überhaupt an einer hervorbringenden Ursache. Dann wäre der Zufall eine völlig widersinnige Vorstellung, und könnte etwa nur das subjektive Nichtwissen der Ursache bezeichnen. Die Ursache, woran es dem Zufälligen mangelt, ist nicht die wirkende, sondern die End-

ursache; der Zufall ist ein teleologischer, nämlich ein negativ teleologischer Begriff; der Zusammenhang, den er verneint, ist der mit unsern Absichten und Plänen, insofern er Gegenstand unsrer Berechnung sein kann. Daraus ergiebt sich von selbst, daß der Begriff eben auch nur ein relativer ist; was für uns ein zufälliges Geschehen ist, kann für eine über dem Ganzen waltende Intelligenz sehr wohl einem bestimmten Zwecke dienstbar sein. — Dürfen wir nun diesen Begriff des Zufälligen auch auf das menschliche Handeln, insofern es ein freies ist und als solches die Möglichkeit eines Andern an sich hat, anwenden? So verfahren allerdings diejenigen, welche der Freiheit des Willens gern einen schlimmen Ruf machen wollen; denn wer möchte sich wohl etwas zu gute thun auf ein Vermögen, welches sich nur in plan- und zwecklosen Bethätigungen offenbaren könnte? Aber es liegt durchaus nichts in dem Begriff der formalen Freiheit, was zu diesem Verfahren berechtigte; das Vorhandensein verschiedener Möglichkeiten schließt nicht aus, daß der Wille, indem er die eine verwirklicht, die andre nicht, einen bestimmten Zweck verfolgt; vielmehr kann ohne einen solchen überhaupt kein freies Wollen von positiv- oder negativ-sittlicher Bedeutung gedacht werden. Wir werden demnach wie das contingens von dem fortuitum so auch das Auchandersseinkönnende von dem Zufälligen wohl zu unterscheiden haben. Zur formalen Freiheit des Willens gehört wesentlich die Kontingenz, keineswegs die Zufälligkeit. —

Kann nun das sittliche Gesetz, der Wille Gottes an den Menschen, von diesem nur durch einen freien Gehorsam realisirt werden, so muß auch hier die Möglichkeit des Andern als unabtrennliche Kehrseite dieser Freiheit zum Gehorsam erscheinen. Dieses Auchanderskönnen bestimmt sich in Beziehung auf die unbedingte Norm des Willens als Möglichkeit des Bösen. Aber eben dadurch, daß für den Willen eine solche unbedingte Norm existirt, ist die Freiheit an die Einigung mit derselben ausschließ-

lich gewiesen; die Möglichkeit der Entzweiung mit ihr, durch deren Verwirklichung der Mensch sich zugleich mit Gott und mit sich selbst entzweit, haftet an dieser Freiheit, weil nur so die Einigung als wesentlich freie möglich ist; aber jene Möglichkeit ist nur dazu da, um durch die Selbstentscheidung des Menschen stets von der Verwirklichung ausgeschlossen und eben dadurch auch als Möglichkeit aufgehoben zu werden. Anfangen muß das persönliche Geschöpf von dem beziehungsweise Unbestimmten, um der Unbestimmtheit durch Selbstbestimmung und Selbstentscheidung ein Ende zu machen. Der Wille wäre nicht, was er vermöge seiner formalen Freiheit sein soll, die Macht sich aus sich selbst zu bestimmen, wenn er sich nicht eben als bestimmten zu setzen vermöchte, so daß aus dieser Bestimmtheit, dieselbe in ihrer Vollendung gedacht, die sittliche Beschaffenheit der einzelnen Willensakte mit unfehlbarer Nothwendigkeit abfolgt. Der Ausgangspunkt also ist eine Freiheit, die noch nicht innere Nothwendigkeit ist, sondern Möglichkeit eines Andern, das Ziel *die mit der Nothwendigkeit identische Freiheit*. —

Diese Erörterung gewährt uns eine vorläufige Einsicht in die enge Zusammengehörigkeit der beiden Freiheitsbegriffe — nur eine vorläufige; ihre tiefere Begründung und Erfüllung kann sie erst dann finden, wenn das Wesen der kreatürlichen Persönlichkeit und ihres Verhältnisses zu Gott unsre Untersuchung beschäftigen wird. Die reale Freiheit, die volle Entschiedenheit des Menschen für das Gute, die jede Möglichkeit des Bösen ausschließt, wäre überhaupt nicht denkbar und am wenigsten als Freiheit, als höchstes Selbstsein des Menschen zu begreifen, wenn sie nicht aus der formalen Freiheit hervorginge; jene hat diese zu ihrer wesentlichen Voraussetzung und Bedingung. Aber die formale Freiheit hat auf dem sittlichen Gebiet auch gar keine andre Bestimmung, als in die reale Freiheit überzugehen; die erstere ist nur Mittel für die letztere als Zweck. Verhält es sich aber so, so ist es

überhaupt nicht angemessen von zwei Freiheitsbegriffen zu reden, sondern beide sind nur Momente Eines Begriffes, und zwar das erste ein solches, welches bestimmt ist in der Verwirklichung der Freiheit vorüberzugehen. Wenn der freie Wille sich vollkommen erfüllt hat mit seinem wahrhaften Inhalt, so behält zwar in metaphysischer Beziehung das Auchanderskönnen immer noch seine Bedeutung; in Beziehung auf den sittlichen Gegensatz aber ist es durchaus aufgehoben.

Wir haben in dieser Bestimmung der formalen Freiheit von dem Begriff der Möglichkeit Gebrauch gemacht, und zwar in dem Sinne, welchen man jetzt häufig als eine ganz abstrakte Auffassung beseitigt, nämlich mit strenger Scheidung der Sphäre des bloß Möglichen von der des Nothwendigen und Wirklichen. Als Voraussetzung der freien Selbstbestimmungen betrachteten wir Möglichkeiten, welche eben so gut nicht verwirklicht wie verwirklicht werden können. Es läßt sich aber leicht einsehen, daß für unsre Freiheitslehre der Begriff einer solchen Möglichkeit, die sich zum Wirklichsein noch indifferent verhält, die reellste Bedeutung hat*). Wird die Möglichkeit als Keim einer bestimmten Wirklichkeit gefaßt, als eine stets im Uebergange in die Wirklichkeit begriffene Potenz, so ist sie nichts Anders als verhüllte Nothwendigkeit. Wenn die erforderlichen Bedingungen vollständig gegeben sind — denn niemals geht ein Geschehen aus einer einzigen Bedingung hervor, sondern immer aus vielen —, so muß die Wirklichkeit aus ihrer Möglichkeit, aus ihrem Potenzstande

*) Es ist eine fruchtbare Unterscheidung, die Trendelenburg macht zwischen dem Möglichen, das aus der wirkenden Ursache stammt, und dem Möglichen, das der Zweck bestimmt, Logische Untersuchungen II, S. 108. Wir haben es hier nur mit der Möglichkeit erster Art zu thun.

heraustreten, und unter den vorliegenden Verhältnissen kann schlechterdings nichts Anders als diese bestimmte Wirklichkeit erfolgen. Ist die Möglichkeit aber schon der Anfang der Wirklichkeit, also mit dieser in konkreter Einheit, so tritt hier die bekannte logische Bestimmung in Kraft, daß die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit eben die Nothwendigkeit ist. — Aber die reine, an sich seiende Möglichkeit als eine über das Wirklichwerdende jedesmal übergreifende Sphäre, deren seinkönnender Inhalt mithin den positiven Grund dieser bestimmten Wirklichkeit nicht enthalten kann, ist die unabtrennliche Voraussetzung der Freiheit des Willens. Er ist nur dadurch frei, sich selbst zu entscheiden mächtig, daß außer den Bestimmungen, die er sich wirklich giebt, für ihn auch andre möglich sind. Dieß ist nicht die bloße logische Möglichkeit des im Gedanken Widerspruchslosen, aber auch nicht jene Möglichkeit, die immerfort die Wirklichkeit aus sich erzeugt, sondern eine Möglichkeit, zu deren Verwirklichung die vollkommen ausreichende Bedingung — eben der Wille — gegeben ist, aber eine Bedingung, die es eben so sehr in ihrer Gewalt hat diese Möglichkeit liegen zu lassen, als sie zur Wirklichkeit zu erheben. Wir geben gern zu, daß eine solche von der Wirklichkeit rein geschiedene und doch reale Möglichkeit sich auf andre Gebiete gar nicht übertragen läßt; denn so fest haftet sie an dem freien Willen, daß, wie dieser nicht ohne sie ist, sie auch nur für ihn, also überhaupt für den Geist, da alle Thätigkeit desselben sich wesentlich durch den Willen vermittelt, Bedeutung hat. Den Uebergang aus dieser Möglichkeit in die Wirklichkeit macht die That; einen andern giebt es nicht. — Ist diese Möglichkeit des Nichtseins oder Andersseins dennoch auch von niedern Wesensstufen, wo von Freiheit nicht die Rede sein kann, zu prädiciren, so darf dieß doch nur in Beziehung auf Freiheit geschehen, namentlich auf diejenige, in der sie den Grund ihres Daseins haben, in Beziehung auf die schöpferische Freiheit Gottes.

Wenn wir nun unter Vermögen, worauf schon die gemeinsame Abstammung der Ausdrücke deutet, die in ein Subjekt gesetzte Möglichkeit, genauer: die reine, d. h. mit der Nothwendigkeit unvermischte Möglichkeit eines bestimmten Geschehens oder einer bestimmten Art von Geschehen als Eigenschaft eines Subjektes gedacht verstehen dürfen, so kommt diese Bezeichnung im eigenthümlichsten Sinne der Freiheit des Willens zu. Aus dieser Bestimmung des Begriffes ergiebt sich aber auch von selbst, daß wir dem Vermögen einen Trieb, alles in ihm Liegende zu verwirklichen, nicht zuschreiben dürfen, noch weniger natürlich dem Subjekt des Vermögens den Beruf oder die Aufgabe dasselbe nach allen der Möglichkeit nach in ihm vorhandenen Richtungen in Thätigkeit zu setzen. Von dem Vermögen haben wir darum die Anlage wohl zu unterscheiden. Diese trägt die positive Richtung auf bestimmte Thätigkeiten und den Trieb sie in Vollzug zu setzen schon in sich; und wenn es zur Entwickelung der Anlage in diesen entsprechenden Thätigkeiten nicht immer kommt, so ist dieß, abgesehen von äußern Hemmungen, eben darum möglich, weil die Anlagen des Geistes dem Vermögen der Willensfreiheit wenigstens in dieser negativen Weise unterworfen sind, daß es die Entwickelung derselben zu verhindern vermag.

An diesem Punkte unsrer Untersuchung wird sich auch eine Frage beantworten lassen, welche sich gegenwärtig Manchem durch eine zu enge Auffassung des fraglichen Begriffes verwirrt, die Frage: ob zum Wesen dieser formalen Freiheit die Wahl gehöre.

Wir müssen hier, wenn es sich um die Erfordernisse der formalen Freiheit handelt, drei Momente unterscheiden *). Das

*) Denn ein Viertes — in dieser Reihe Erstes —, insofern es Einigen zur Freiheit hinzureichen scheint, wenn das wollende Subjekt nur die wenngleich illusorische Vorstellung von andern Möglichkeiten hätte, brauchen wir als eine bloße illusorische Vorstellung nicht mit in Erwägung zu ziehen.

Erste ist das objektive Vorhandensein einer mehrfachen Möglichkeit für den sich bestimmenden Willen. Das Zweite ist das Bewußtsein dieser verschiedenen Möglichkeiten vor oder im Entschlusse. Mehr noch als dieses bloße Bewußtsein verschiedner Möglichkeiten, einen bewegenden Einfluß derselben auf den Willen enthält das Dritte, das Schwanken und Zweifeln zwischen entgegengesetzten Bestimmungen, wie es dem guten oder bösen Entschlusse oft vorangeht. Daß es ohne das Erste keine Freiheit giebt, haben wir schon erkannt. Sollen wir aber das Dritte, in welchem die bloße Vorstellung des einen und andern Möglichen sich zur Neigung dazu steigert und dadurch das Gemüth mit sich selbst uneins macht, als integrirendes Moment der formalen Freiheit betrachten? Was könnte uns dazu berechtigen? Ein unentschiedenes Schwanken, ein Hinundhergezogenwerden des Gemüthes ist doch wahrlich kein Thun, kein Akt des Willens, sondern ein Zustand des unfreien Bestimmtwerdens, welchen der Mensch eben durch eine freie Willensthat zu beendigen, also zu negiren hat. Die freie Selbstbestimmung ist grade die Negation dieses unentschiedenen Zustandes. Oder sollen wir sagen, daß dieses unentschiedene Schwanken zwischen entgegengesetzten Antrieben eben als das, was durch den Entschluß aufgehoben werden soll, zur Willensfreiheit gehöre? Was wäre das für eine Freiheit, die in jeder ihrer Bethätigungen wesentlich an eine vorhergehende zwiespaltige Abhängigkeit von den Objekten gebunden wäre! Beziehen wir die Frage unmittelbar auf das Sittliche, so würde die Freiheit, wenn zu ihrem Begriff ein solches Schwanken zwischen gut und böse vor der Selbstbestimmung gehörte, ihrem Wesen nach ein Element des Bösen in sich tragen und somit, insofern sie durch Gottes Willen gesetzt wäre, ihn zum Urheber des Bösen machen; denn dieses Schwanken des Willens zeugt ja offenbar von irgend einer Hinneigung des Willens zum Bösen. — Die von der Wage hergenommenen Vorstellungen, deren sich in älterer Zeit

der Pelagianer Julian, in neuerer Zeit Wolf gern bediente, um dadurch das Wesen dieser formalen Freiheit deutlich zu machen, und an welche Baur in seiner Bekämpfung dieser Freiheit dieselbe hat binden wollen *), sind aus dieser ganzen Betrachtung durchaus zu verbannen. Die Analogien aus dem Gebiet des Mechanismus sind überhaupt am wenigsten fähig das Geistige auf angemessene Weise zu versinnlichen; daß diese Vergleichung aber besonders ungeeignet ist die Selbstbestimmung des freien Willens darzustellen, vielmehr, ernstlich bei'm Worte genommen, graden Weges zum Determinismus führt, ergiebt sich aus der bisherigen Erörterung des Freiheitsbegriffes von selbst.

Es könnte scheinen, als bedürften wir für den Begriff der formalen Freiheit auch nicht einmal das zweite Moment, das Bewußtsein verschiedner Möglichkeiten, sondern als genügte dazu vollkommen das objektive Vorhandensein derselben. Denn Niemand wird unter dieser Voraussetzung sich bedenken einer Handlung diese Freiheit zuzuschreiben, wenngleich der rasche Entschluß, die begeisterte Hingebung an den bestimmten Zweck jeden Gedanken an die Möglichkeit eines Andern zurückdrängte. Isoliren wir in unsrer Betrachtung die einzelne Handlung, so ist dieß auch ganz richtig; der Betrachtende ergänzt da gleichsam durch seine Kenntniß die im Bewußtsein des Handelnden nicht vorhandene Vorstellung andrer Möglichkeit. Wenn aber diese Freiheit überhaupt Prädikat des Willens, der bewußten Selbstbestimmung ist, so muß, im Allgemeinen betrachtet, das objektiv in ihr liegende Auchanderskönnen dem Subjekt auch zum Bewußtsein kommen, ohne daß dieß grade bei jeder einzelnen Handlung zu geschehen braucht.

Eine freie Wahl wollen nun Einige nur da erkennen, wo dem Entschluß der Zweifel, der Entscheidung nicht bloß das

*) Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, S. 127. f. u. a. a. St.

negative Nichtentschiedensein, sondern die Unentschiedenheit als durch entgegengesetzte Faktoren bestimmter Zustand vorangeht. So gefaßt, müßten wir die Identificirung der formalen Freiheit mit der Wahlfreiheit natürlich ablehnen. Aber so gefaßt, würde die Wahl, durch welche die freie Selbstbestimmung ja grade verbürgt werden soll, die Freiheit vielmehr beeinträchtigen. Es ist dieß eben eine unberechtigte Beschränkung des Begriffes der Wahl. Wahl ist überall, wo Wollen ist mit dem ausdrücklichen Bewußtsein andrer vorliegender Möglichkeiten. In diesem Sinne ist die formale Freiheit allerdings als Wahlfreiheit zu bezeichnen. —

Ein Analogon dieser Freiheit, einen dämmernden Lichtstrahl derselben im dunkeln Reiche des Unpersönlichen, zeigt uns das thierische Leben in den Zuständen spielender Willkür, wie wir sie besonders bei höhern Thieren wahrnehmen. Wenn wir diesen mannigfaltigen, nach Lust und Laune sich jeden Augenblick verändernden Bewegungen zuschauen, so haben wir, wie verborgen und räthselhaft uns immer das Innerste des thierischen Lebens sein mag, doch den unmittelbaren Eindruck, daß es hier nicht allein von keiner äußern, sondern auch von keiner innern Nothwendigkeit beherrscht wird. Aber diese Willkür äußert sich bei dem Thiere nur als zweckloses Spiel, da wo der Ernst seines Lebens gleichsam auf Augenblicke cessirt; darum trägt sie denn auch ganz den Charakter des Zufälligen und Zusammenhangslosen an sich und ist eben nur Willkür, nicht Wille und Freiheit, die unter allen irdischen Wesen nur dem Menschen zukommen. Denn in Allem, was sich auf die natürliche Bestimmung des Thieres bezieht, gehorcht es der blinden Gewalt des Instinktes, und kann nicht anders als ihr gehorchen. Wenn der Gegenstand des Triebes oder überhaupt die Möglichkeit seiner Befriedigung gegeben ist, bringt der Trieb die darauf gerichtete Thätigkeit des Thieres unmittelbar hervor. Diese unwiderstehliche Naturgewalt des Triebes wird von dem Thiere nicht als eine ihm fremde,

als ein ihm angethaner Zwang empfunden, denn es ist eben sein Trieb, sein Wesen steht darin, es hat kein andres innerlicheres Selbst als diesen Trieb, der ganz an seinen Objekten haftet, d. h. es hat überhaupt kein wirkliches Selbst. Im Menschen dagegen muß eine solche Naturgewalt des Triebes, durch welche dieser die auf seine Befriedigung gerichtete Thätigkeit unmittelbar hervorbringt, allerdings als Zwang empfunden werden; denn er ist nur dadurch Mensch, daß in der Tiefe seines Wesens eine innerliche Einheit, ein selbstständiger Mittelpunkt sich erhebt, der das, was das Wesen der niedern Sphäre ausmachte, zum Substrat herabsetzt, aus dem er sich das Organ seiner Offenbarung bildet nicht bloß im Guten, sondern auch im Bösen. Dieser Mittelpunkt ist der Wille, und wo er wirklich ist, da gehen auch von ihm alle Thätigkeiten aus; der Trieb ist nicht mehr ihre hervorbringende Ursache, sondern ist nur als Reiz und Antrieb in den Entschluß des Willens aufgenommen, und wenn er im einzelnen Falle ganz den Inhalt eines Strebens, einer Thätigkeit bildet, so hat er diese Macht eben von dem Willen. Wo uns darum im entwickelten menschlichen Leben eine solche Naturgewalt des Triebes noch entgegentritt, z. B. in der unbezwinglichen Gier, mit der rohe Menschen, von Hunger gereizt, über dargebotene Speisen herfallen, da erregt sie uns ein eigenthümlich unheimliches und widriges Gefühl, welches von dem sittlichen Abscheu vor dem eigentlich Bösen noch wohl zu unterscheiden ist. Es ist die Verwischung der Grenze zwischen dem Menschlichen und Thierischen, die uns in solchen Erscheinungen Grauen erweckt. —

Der freie Wille ist nicht eine leere Agilität, deren Bewegungen erfolglos in sich zerflatterten, sondern eine wirkende Ursache, ein bestimmendes Princip. Werfen wir nun noch einen Blick auf die Hervorbringungen dieses Princips, so haben wir dieselben nach dem Bemerkten namentlich in der innern Lebenssphäre zu

suchen. Die unmittelbarste Schöpfung des Willens ist das sittliche Sein des Wollenden selbst, die bestimmte Gestalt seines sittlichen Lebens, die feste, beharrliche Richtung seiner Gesinnung, sein Charakter im Guten und im Bösen. Der Charakter würde zu einer bloßen Naturbestimmtheit herabgesetzt und damit sein Begriff gänzlich zerstört, wenn er nicht eben den Willen des Subjektes selbst zu seiner Bedingung, ja zu seinem bestimmenden Princip hätte. Es wird Aufgabe des folgenden Kapitels sein, diese innere Welt, wie sie aus der Freiheit entspringt, näher in's Auge zu fassen.

Was nun aber die Kausalität des Willens in der Außenwelt betrifft, dessen Macht, bestimmend auf sie einzuwirken, so versteht es sich von selbst, daß dieselbe auf bestimmte Weise begrenzt ist. Wäre es anders, so wäre der menschliche Wille allmächtig und könnte als solcher natürlich nur in einem einzigen Wesen existiren. Auch ist die Welt nicht ein schlechthin unbestimmter Stoff, welcher erst darauf wartete, von diesem einzelnen Willen seine Bestimmung und Form zu empfangen, sondern dieser findet sie überall vor als eine wiewohl nicht fertige, sondern der weitern Bestimmung fähige, so doch schon mannigfaltig bestimmte, welche ihn eben dadurch, insofern er selbst in's leere Allgemeine und Grenzenlose geht, mit tausend lästigen Schranken umgiebt. Will der menschliche Wille namentlich in der Natur irgend einen Erfolg zuwegebringen, so ist freilich die erste Bedingung, daß er sich an ihre unwandelbaren Gesetze anschließe als an die Voraussetzung seiner Wirksamkeit. So lange er sich hier als unbedingt frei geltend macht, wird er sich überall gehemmt finden; um sich frei zu finden, muß er sich selbst bedingen.

Aber eben so einleuchtend wie die Abenteuerlichkeit einer Ansicht, die diese Schranken leugnet, ist die Unmöglichkeit, dem menschlichen Willen die Macht, sich in der Außenwelt zu verwirklichen, und mithin in ihr Bestimmungen zu setzen, die ohne

ihn nicht da wären, gänzlich abzusprechen. Denn wo in aller Welt sollte es noch eine wirkliche Kausalität geben, wenn der in sich entschiedne Wille, der seinem eigensten Begriffe nach ganz Thätigkeit und Verursachung ist nichts zu wirken vermöchte? Man muß erst alle endliche Ursächlichkeit in leeren Schein aufgelöst, die Gesammtheit der Einzelwesen durch die Vorstellung einer großen Weltmaschine zur todtesten Passivität herabgesetzt haben, um zuletzt auch den Willen zu tödten, indem man ihm die Macht abspricht, durch seine Selbstbestimmung irgend eine Veränderung in der Außenwelt hervorzubringen, und ihn etwa nur als Fortleiter eines Anstoßes betrachtet, den ihm andre Federn und Räder der Maschine geben. —

Hat übrigens für den Zweck unsrer Untersuchungen über Freiheit die Frage, wie weit sich der freie Wille als solcher nach außen zu bethätigen vermag, nur ein untergeordnetes Interesse, so brauchen wir das Verhältniß der Freiheit und der von ihr ausgehenden Wirkungen zu dem *gesetzmäßigen Verlauf* der diese Wirkungen aufnehmenden äußern Natur hier nicht näher zu erörtern. Wir bemerken hierüber nur, daß, wenn der schaffende Gott den endlichen Geist gewürdigt hat Brennpunkt des Weltalls zu sein, es auch von vorn herein gewiß ist, daß die Natur mit ihren Ordnungen auf ihn berechnet ist, mithin die freie Bethätigung seines Willens nicht aufheben kann. Auf jeden Fall ist es ein sehr verzweifeltes Mittel oder, wenn man will, eine übertriebene Artigkeit des Geistes gegen die Natur, wenn er, um die Naturordnung in unverletzter Selbstständigkeit zu bewahren, sich selbst durch Leugnung der Freiheit zur Natur herabsetzt. Das ist eben schon Naturalismus, daß uns die Natur und ihre Ordnung sicherer, gewisser sein soll als der Geist und seine Erhabenheit und Macht über die Natur. —

Vermag nun dieser Freiheitsbegriff gegen die Einreden des Determinismus sowie des religiösen Bewußtseins unsrer Abhän-

gigkeit von Gott sich zu behaupten, so gewährt er uns das, was wir als nothwendige Voraussetzung zu der unverleugbaren Wahrheit des Schuldbewußtseins und zu der Gewißheit, daß die Sünde nicht von Gott herkommen könne, suchten. Es ist darin die Macht des Willens enthalten, von sich anzufangen, seine Bestimmungen schlechthin durch seine eigne Entscheidung zu begründen.

Die Keime der in diesem Kapitel entwickelten Gliederung des Freiheitsbegriffes lassen sich bei Augustinus nicht verkennen, nur daß er sich ihres wechselseitigen Verhältnisses nicht klar bewußt ist, und deßhalb zuweilen ungenau und schwankend wird im Unterscheiden und Zusammenfassen der verschiedenen Momente. Augustinus gebraucht in seinen Streitschriften gegen die Pelagianer und in den aus dieser Zeit stammenden Briefen den Begriff des freien Willens (liberum arbitrium) in dreifachem Sinne. Zuerst bedeutet ihm Freiheit die allgemeine, am menschlichen Willen als solchen haftende Form der Spontaneität, im Gegensatze gegen den äußern Zwang sowohl als gegen die Naturgewalt des thierischen Triebes. Diese Freiheit oder Selbstthätigkeit geht durch alle Zustände und Stufen des menschlichen Lebens hindurch; der Mensch besitzt sie im Bösen*) — natürlich insofern es im Willen ist — wie im Guten, vor dem Fall, im Fall, nach dem Fall, in der Erlösung, im Anfange und in der

*) Doch ist eben hier Augustinus nicht frei von Schwanken. In den Retraktationen, lib. I. c. 15., hält er es für sicherer, den Willen des gefallenen und nicht erlösten Menschen cupiditas als voluntas zu nennen; was ihm denn freilich, genau genommen, den Vorwurf Möhlers, der an den Reformatoren abgleitet, zuziehen müßte, daß nach dieser Vorstellung «durch den Sündenfall ein Stück aus der menschlichen Natur herausgefallen sei.»

Vollendung derselben; auf ihr beruht es nach Augustins Ansicht, welcher beizutreten wir natürlich weit entfernt sind, daß er Schuld sich zuziehen, Verdienst sich erwerben kann. Aber diese Freiheit schließt die vollkommenste Necessitirung des Menschen in dem wesentlichen Charakter seines Wollens und Handelns keinesweges aus; nur muß diese Nothwendigkeit sorgfältig vom Zwange unterschieden werden. Augustinus erläutert dieß Verhältniß wie in seinen frühern Schriften (z. B. de lib. arb.) so in den spätesten (z. B. im opus imperf. öfters) besonders gern durch das Beispiel des allgemeinen Verlangens nach Seligkeit, welches nicht Sache des Zwanges, sondern unsers freisten Willens und doch schlechterdings nothwendig sei. So ist auch die Sünde des natürlichen Menschen voluntaria, und doch kann er in allem seinem Thun nicht anders als sündigen, so wie die Heiligkeit des Vollendeten voluntaria ist, und doch kann er in allen seinen Lebensäußerungen nicht anders als heilig sein. Von dieser Seite stellt Augustinus den Freiheitsbegriff besonders in den ersten Kapiteln seiner Schrift de gratia et libero arbitrio, zu Anfang der Schrift: Contra duas Pelagianorum epistolas und in dem ersten Buch des op. imp. c. Jul. dar.

Sodann ist ihm der freie Wille das Vermögen des Menschen, sich in der Alternative des Guten und des Bösen zu entscheiden. Dieses Vermögen schreibt er den ersten Menschen vor dem Falle zu, natürlich ohne für die nähere Bestimmung seines Begriffes die Pelagianische Vorstellung der libra und der ursprünglich gleichen Hinneigung zu beiden Seiten sich gefallen zu lassen. Ist im liberum arbitrium von Anfang allerdings die Möglichkeit des Bösen enthalten, so ergiebt sich dem Augustinus diese Seite des Freiheitsbegriffes so, daß, weil der Mensch seinem bessern Theile (der Seele) nach aus nichts geschaffen ist, jene Spontaneität, welche ihm nur dazu verliehen ist, damit er sich wollend zum Guten bestimmen könne, sich auch zum Nichti-

gen, Bösen zu wenden vermag *). Wenn aber Augustinus diese für den freien Willen des Menschen ursprünglich vorhandene sittliche Alternative keineswegs als eine höhere Vollkommenheit, sondern vielmehr als eine Schwäche und Unvollkommenheit dieses Willens betrachtet: so liegt darin, zusammengenommen mit der gleich anzugebenden dritten Bedeutung des Freiheitsbegriffes, auch schon die Anerkennung, daß diese Alternative von Anfang bestimmt war, durch die freie Entscheidung des Willens für das Gute und mit Hülfe des adjutorium der göttlichen Gnade, ohne welches nach Augustinus das Beharren bei dieser Entscheidung nicht möglich ist, aufgehoben zu werden. Diese Freiheit des Willens ist nach ihrer positiven Seite, als Macht des Willens sich aus sich selbst zum Guten zu bestimmen, durch den Sündenfall verloren gegangen, was davon übrig geblieben, die negative Seite, ist eben die bloße Form der Spontaneität im Bösen, welche freilich, so gut wie die von Augustinus behauptete Freiheit des Menschen bei der Aufnahme der unwiderstehlich wirkenden Gnade, genauer betrachtet, in einen subjektiven Schein ohne irgend eine wirkliche Kausalität sich auflöst **). — Diese Seite des Freiheitsbegriffes entwickelt Augustinus besonders im sechsten Buch des op. imperf. c. Julianum und in der Schrift de correptione et gratia.

Endlich — und am häufigsten und liebsten — versteht Augustinus unter Freiheit nach dem Ausspruch des Herrn: wenn euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei, die Entschie-

*) Auch bei Augustinus wie in Schellings Abhandlung von der Freiheit ist in der Freiheit der Kreatur ein Vermögen zum Bösen nur enthalten, insofern sie in irgend einer Beziehung eine von dem absolut guten Gott unabhängige Wurzel hat; nur daß A. im Zusammenhang mit seiner verneinenden Auffassung des Bösen diese Wurzel in jenem negativen Nichts findet, Sch. dagegen in einem für sich wirkenden, eine Fülle von positiven Bestimmungen aus sich hervortreibenden Grunde der Existenz Gottes.

**) Vgl. Neanders Kirchengeschichte B. 2, Abth. 3, S. 1302.

denheit des Erlöseten für das Gute und Heilige, welche im irdischen Leben derselben noch mit einem posse peccare zusammen ist, in der Vollendung der Erlösung aber zu einem non posse peccare, zu einer felix necessitas boni und damit zur Aehnlichkeit mit der Freiheit Gottes erhoben werden wird*).

*) Diese Unterschiede in Augustins Freiheitsbegriff kommen bei Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus S. 131—138. 178. f. gar nicht zu ihrem Rechte, und treten auch in Marheinekes Ottomar, dritter Abend S. 121—173. nicht bestimmt genug heraus. Genauer ist der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Auffassung des Begriffes entwickelt von Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie B. 2, S. 341. ff.

Zweites Kapitel.

Die Freiheit des Willens in der sittlichen Entwickelung.

Neander findet eine der Wurzeln des Pelagianischen Systems darin, daß es die moralische Freiheit als die Fähigkeit auffaßt, sich in jedem Augenblick auf gleiche Weise zwischen dem Guten und dem Bösen zu entscheiden *). Der Accent ist hier auf die in jedem Augenblick gleiche Fähigkeit zu legen. Sieht man aufmerksam zu, was eigentlich den scharfsinnigen und ernsthaft forschenden Julian von Eclanum an der richtigen Einsicht in den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Geschlechts und in dessen Verhältniß zu Gnade und Erlösung hindert: so ist es besonders diese atomistische Vorstellung vom Wesen des freien Willens. Gegen seine eignen Thaten und Werke vollkommen gleichgültig, ist dieser freie Wille in jedem Lebensmoment gegenwärtig als die immer gleiche Möglichkeit, sich entweder nach der einen oder nach der andern Seite zu wenden. Wiewohl diese Freiheit als das immer schwebende aequilibrium zwischen dem Guten und Bösen eine nie ruhende Oscillation, das wahre perpetuum mobile im Menschen ist, so vermag sie doch schlechterdings nicht aus der Stelle zu kommen zu dem Ziele der Erfüllung mit wahrem ewigem Inhalt, und während sich Alles um sie wandelt, bleibt sie selbst unverändert stehen durch alle Aeonen als diese beweglich-unbewegliche possibilitas peccandi et non

*) Kirchengeschichte B. 2, S. 1259.

peccandi, die Alles entscheidet und es doch schlechterdings zu keiner Entschiedenheit zu bringen vermag. Das einzelne Handeln wird dabei ganz isolirt gedacht; es fehlt die Einsicht in das Gesetz, nach welchem dasselbe einen sittlichen Zustand hervorbringen muß, namentlich die Einsicht in die dadurch geordnete verhängnißvolle Macht der bösen Willensentscheidungen, dem Willen selbst eine bestimmte Richtung und Beschaffenheit mitzutheilen, aus der dann unter gegebenen Umständen und Anreizungen wiederum entsprechende Handlungen hervorgehen; es fehlt mit Einem Wort der Begriff der sittlichen Entwickelung im Guten wie im Bösen, im Individuum wie im Geschlecht. Die Mängel des Augustinischen Freiheitsbegriffes wurden zum Theil so eben angedeutet, der bedeutendste wird uns später noch entgegentreten; darin aber ist er dem Pelagianischen entschieden überlegen, daß er einen Trieb des Fortschrittes, einen Springquell der Entwickelung in sich enthält. Pelagius und Julian begnügen sich hier mit einem Begriff, der, tiefer in seinem Wesen und Umfang erforscht, allerdings schon hingereicht hätte sie an ihrer Freiheitslehre irre zu machen *), der aber, eben darum nur mit Sträuben aufgenommen und in äußerlicher und oberflächlicher Auffassung festgehalten, ohne durchgreifenden Einfluß bleiben mußte, mit dem Begriff der Gewohnheit **).

Und damit sind noch heute die Vorstellungen Unzähliger von der Willensfreiheit in Uebereinstimmung. Sie denken sich dieselbe als ein dem Menschen immer auf gleiche Weise einwohnendes Vermögen, gute oder böse, heilige oder unheilige Entschließungen zu fassen und auszuführen. Sie können von diesem Begriff aus natürlich nicht zweifeln, daß jeder Mensch in jedem

*) Was auch Augustinus wohl erkannte op. imperf. c. Jul. lib. IV, c. 103. u. a. a. St. Vgl. über diese Pelagianische Vorstellung von der Freiheit Jacobi, Lehre des Pelagius, S. 35. f.

**) Epist. ad Demetr. c. 20. Op. imp. lib. I, c. 69.

Augenblick vermöge seiner Willensfreiheit die Macht habe, sich hinfort aller sündlichen Handlungen zu enthalten. Daß ein bestimmtes Individuum in einem bestimmten Falle gut oder böse handelt, dafür soll der eigentliche Grund in dem grundlosen Belieben seines freien Willens liegen. Zur Stütze muß dann diesem Freiheitsbegriff besonders das unmittelbare Bewußtsein des Auchanderskönnen dienen, welches jede Entschließung wenn auch nicht wirklich begleite, doch begleiten könne. Man brauche nur den Entschluß im Werden einen Augenblick anzuhalten und sich zu fragen, ob denn dieser der einzig mögliche sei, um jenes Bewußtsein sofort hervorzurufen. Eben so sollen die Thatsachen des Schuldbewußtseins und der Reue aussagen, daß der Mensch die einzelnen Handlungen, auf die sie sich beziehen, auch hätte unterlassen können.

Welche seltsame, zum Theil widersinnige Konsequenzen aus einer solchen Auffassung der Freiheit sich ergeben, ist schon von Andern vielfach gezeigt worden. Wir begnügen uns hier die Hauptpunkte zusammenzustellen.

Alles Bemühen auf Gesinnung und Handeln Andrer einzuwirken, wie es in der Familie besonders der Erziehung, im Staate der von Strafandrohungen für die Uebertreter begleiteten Gesetzgebung, in der Kirche der geistlichen Amtsthätigkeit und unter deren Funktionen am bestimmtesten der geistlichen Rede zum Grunde liegt, geht nothwendig von der Voraussetzung aus, daß es überhaupt möglich sei, durch Vorstellungen einen Einfluß auf die Willensentscheidungen eines Andern auszuüben. Wo diese Wirksamkeit auf ein einzelnes Individuum oder auf einen übersehbaren Kreis von Individuen gerichtet ist, da stellt man an sie noch die besondere Forderung, daß sie die schon vorhandene sittliche Beschaffenheit derselben, ihre Denkungsart, ihre herrschenden Neigungen und Sitten kennen und danach deren Behandlung einrichten solle. Denkt man sich nun aber den freien Willen,

auf dem doch alle Sittlichkeit beruhen soll, als ein Vermögen, welches in dem eigentlichen Princip seines Wirkens gegen alle Beweggründe und gegen seine eignen frühern Bestimmungen gleichgültig, auf jedem Punkte schlechthin unbestimmt ist: so haben alle jene Bemühungen höchstens die Bedeutung, allerlei Vorstellungen dem Verstande des Menschen zuzuführen und dadurch ihre Berücksichtigung bei der Selbstentscheidung des Willens doch möglich zu machen. Aber von irgend einer Wahrscheinlichkeit, daß sie etwas Bestimmtes ausrichten, daß sie auf die Entscheidung, die ihnen vielleicht schon neunundneunzigmal entsprach, das hundertste Mal nicht ganz ohne Einfluß sein werden, ist auch nicht das Mindeste vorhanden. Namentlich ist unter jener Voraussetzung die Vorschrift, das ethische Wirken auf Andre nach deren Beschaffenheit abzumessen, eine ganz leere, indem ja dann die etwa vorhandene Beschaffenheit des Individuums auf keinen Fall eine Bestimmtheit seines Willens selbst sein kann, dieser aber in seinen Entscheidungen von Allem, was außer ihm ist, schlechterdings unabhängig sein soll.

Hier zeigt sich nun weiter, wie diese Freiheitslehre einen Begriff leugnen muß, den das Leben sich nimmermehr einer Abstraktion zu Gefallen rauben läßt, dessen Realität uns durch die tägliche Erfahrung verbürgt wird, den Begriff des Charakters. An seinen Früchten erkennt man den Baum; ein Jeder handelt nach seinem Charakter, und in seinem Handeln wird dessen Beschaffenheit offenbar. Der Charakter beruht nun zwar keinesweges ausschließlich auf einer bestimmten Willensrichtung; er ist auch bedingt durch Elemente, die in der natürlichen Anlage und Begabung des Einzelnen liegen; in ihm verschmelzen sich die natürliche Eigenthümlichkeit und das persönliche Wollen auf's Innigste mit einander; doch so, daß letzteres das herrschende Princip ist. Diesem seinem Princip nach ist der Charakter, wie Fischer ihn mit Recht nennt, gebildeter Wille; somit setzt er

die Bildungsfähigkeit des Willens voraus. Ist aber im Wollen bloße Gegenwart ohne Vergangenheit und darum auch ohne Zukunft, ist es dem Willen wesentlich, außerhalb der wirklichen That schlechterdings unbestimmt zu sein, brechen alle einzelnen Entschließungen und Thaten ohne Zusammenhang unter einander aus dem Abgrunde der gleichgültigen Freiheit hervor: so kann auch von keinem Charakter die Rede sein; das Handeln des Menschen wogt gestaltlos und wie vom Zufalle beherrscht hin und her, niemals vermag es ein festes, beharrendes Gepräge zu zeigen.

Eben darum läßt sich ferner mit dieser Freiheit ein gemeinsames Handeln zu bestimmtem Zwecke durchaus nicht vereinigen. Die Möglichkeit eines solchen beruht für die Unternehmer immer auf dem Vertrauen, daß unter gegebenen Voraussetzungen die Theilnehmenden auf eine dem Zweck entsprechende Weise handeln werden. Hier aber wäre es vollkommen ungewiß, ob nicht von dem Besonnensten — insofern dieser Begriff als der einer festen sittlichen Eigenschaft auf dem Boden dieser Freiheit überhaupt noch eine Bedeutung behält — plötzlich das unbesonnenste Handeln ausgehen wird, ob nicht die Theilnehmer den Zweck, den sie jetzt verfolgen, im nächsten Augenblick aufgeben werden, ob dann ihr Wille in seiner unzugänglichen Freiheit auf irgend einen innern oder äußern Antrieb achten wird. Wo Alles abhängig ist von dieser schlechthin unbestimmten und unbestimmbaren Freiheit, welche den gewichtigsten Beweggründen die nichtigsten mit immer gleicher Leichtigkeit vorziehen kann, da hat im Zusammenwirken mit Andern das planloseste und willkürlichste Gebahren nach lauter augenblicklichen Einfällen grade denselben Werth wie das weiseste und zweckmäßigste Handeln. — Es ließe sich von hier aus leicht zeigen, wie diese Vorstellung von der Freiheit überhaupt das Bestehen irgend eines Gemeinwesens unbegreiflich macht; denn irgend einen

Grad der Berechenbarkeit des menschlichen Thuns unter bestimmten Voraussetzungen hat es zu seiner Bedingung.

Nicht minder wird das religiöse Interesse durch eine solche Vorstellung von der Freiheit auf's Tiefste verletzt. Denn zunächst würde die Wirksamkeit der göttlichen Gnade, wenn sie doch durch die Freiheit bedingt sein soll, mit dieser zugleich alle Zuverlässigkeit verlieren. Niemand hätte das Recht es auch nur unwahrscheinlich zu finden, daß, wer heute ein wiedergeborner Christ ist, sich nicht morgen in einen ruchlosen Bösewicht verwandelt haben, daß der Engel vor dem Throne Gottes nicht im nächsten Augenblick zum Teufel geworden sein wird, und umgekehrt; denn der gleichgültigen Freiheit liegt das Abspringen von einer gewählten Richtung auf jedem Punkte vollkommen eben so nahe als das Beharren. Darum müßte diese Alles in Frage stellende Unsicherheit auch fortdauern in alle Ewigkeit; sie könnte nur aufgehoben werden durch Vernichtung dieser Wahlfreiheit, welche doch zum Wesen nicht allein des Menschen, sondern des persönlichen Geschöpfes überhaupt gehören soll. Ja näher erwogen verlieren alle diese Begriffe, Stand der Heiligung und Sündendienst, Wiedergeborner und Unwiedergeborner, Engel und Teufel, Reich Gottes und Welt, Himmel und Hölle, ihre Bedeutung; denn sie alle beziehen sich auf Zustände, die nicht auf Naturbestimmtheit, sondern auf einer Entschiedenheit und beharrlichen Richtung des Willens beruhen. Eine solche aber giebt es nicht nach dieser Freiheitslehre, sondern jede einzelne Willensbestimmung ist ein absoluter Anfang, durch nichts Gewordenes bedingt. Aus dieser Freiheitslehre würde vielmehr, im offenbaren Widerstreit mit dem Ausspruche Christi Matth. 6, 24, die Möglichkeit eines steten Doppeldienstes (wenn hier überhaupt noch von Dienst geredet werden darf) oder eines beständigen Schwebens zwischen dem Guten und Bösen folgen; diese Freiheit wäre recht eigentlich die *μετοχὴ* und *κοινωνία*

zwischen Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit, zwischen Licht und Finsterniß, welche Paulus verneint 2 Kor. 6, 14.

Daß der Begriff der Erlösung sich damit zugleich in nichts auflöst, leuchtet von selbst ein. Zuerst könnte bei einer konsequenten Anwendung dieses Freiheitsbegriffes von einem Bedürfniß der Erlösung gar nicht mehr die Rede sein. Es stände ja vollkommen in Jedes Macht, wir dürfen nicht sagen, sich selbst zu erlösen, weil dieß eine auf diesem Standpunkte sinnlose Gebundenheit des innern Lebens voraussetzen würde, sondern von jedem Augenblicke an immerdar nur das Gute und Heilige zu thun. Nicht minder aber verschwände, wenn diese Freiheit integrirendes Moment des menschlichen Wesens sein soll, auch alle Fähigkeit für die Erlösung, insofern diese einen Zustand begründen will, wo jeder Anknüpfungspunkt für das Böse im Menschen aufgehoben und er im Guten auf ewig befestigt ist.

Es ist nicht zu leugnen, daß dieser Freiheitslehre gegenüber der Determinismus sich im entschiedenen Vortheil befindet, da er, das religiöse und sittliche Interesse gewiß nicht schlimmer beeinträchtigend als jene, die Interessen der Wissenschaft und des praktischen Lebens jedenfalls besser befriedigt.

Zwar nicht ein solcher Determinismus, wie er z. B. von dem Système de la nature und von La Mettrie's l'homme machine auf die Vorstellung gegründet wird, daß alles Handeln des Menschen bloßes Ergebniß der von außen auf die Seele einwirkenden Ursachen ist. Diese mechanische Ansicht von der Welt und vom Willen, die überall nur Bestimmbarkeit und Passivität, nirgends bestimmende Kraft, Aktivität findet, lauter durchaus unselbstständige Durchgangspunkte eines ersten Stoßes, ist schon durch den Begriff des Organismus, wie ihn die philosophische Naturwissenschaft der neuern Zeit (Kants Kritik der Urtheilskraft) aufgefunden hat, ein für allemal abgethan; Niemandem kann jetzt mehr einfallen, auf einer Stufe, welche die

Pflanze hinter sich hat, den Menschen festhalten zu wollen*). Es ist besonders eine zwiefache Erkenntniß, durch welche jener Begriff den rohern Determinismus ausschließt. Einerseits stellt er uns ein Ganzes dar, bestehend aus lebendigen, relativ selbstständigen Gliedern, deren jedes selbst wieder ein kleines Ganzes in sich ist, mithin, wiewohl Mittel in Beziehung auf die übrigen, doch zugleich Selbstzweck. Ein solches lebendiges Glied im Weltganzen zu sein, müßte doch gewiß vor allen dem menschlichen Individuum zukommen. Andrerseits gewährt uns jener Begriff die Einsicht in eine Entwickelung, die, von einem innern Quellpunkte ausgehend, überall sich selbst voraussetzt, und zu der sich alle äußern Potenzen nicht mehr als wirkliche Ursachen, sondern nur veranlassend, erregend, Nahrungsstoffe darbietend verhalten. Wenn so schon das organisch Lebendige ein selbstständiges Princip in sich hat, und vermöge dieser seiner Selbstentwickelung nicht duldet, daß irgend eine ihm von außen kommende Bestimmung in seinem Lebenskreise etwas unmittelbar wirke, sondern sie in seine innere Tiefe versenkt, um sie, verwandelt und seinem eigenthümlichen Wesen assimilirt, daraus neu hervorquellen zu lassen: so gilt dieß noch vielmehr von allem geistigen Leben.

Dazu kommt nun ferner, daß diese selbstständige, nur aus sich, nicht aus Anderm, etwa aus irgend einem Mischungsverhältniß, erklärbare Eigenthümlichkeit, welche in der organischen Natur als Gattungscharakter auftritt, im Gebiet persönlicher Wesen dem einzelnen Individuum zukommt — ein Moment im Begriffe der Persönlichkeit, welches auch die antileu-

*) Auf diese Macht, welche der Begriff des Organismus gegen einen solchen Determinismus besitzt, weist auch Daub hin in der «Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit (S. 74—76.)», einer Schrift, welche zur Kritik der verschiedenen Formen des Determinismus, nur nicht der höchsten, bedeutende Beiträge liefert.

therischen Theorien anerkennen müssen, wenn sie nicht diesen Begriff überhaupt leugnen und zugleich sich gegen die offenkundigsten Thatsachen der Erfahrung verblenden wollen. Denn daß das Verhalten des Einzelnen unter gegebenen Bedingungen nicht bloßes Ergebniß der gemeinsamen menschlichen Natur, des Gattungscharakters ist, daß zwei Individuen unter ganz gleichen äußern Umständen, ja auch wenn dieselben Vorstellungen als Beweggründe in ihre Seele eintreten, doch oft ganz verschieden handeln: diese unleugbare Thatsache muß jede gründlichere deterministische Betrachtung selbst mit in den Zusammenhang ihrer Theorie aufnehmen. Sie muß darum, um die Entstehung eines einzelnen Entschlusses zu erklären, die eigenthümliche Beschaffenheit des Subjektes, namentlich diesen bestimmten Grad von Anhänglichkeit an das Gute oder Böse, diese besondern Richtungen, in denen die eine oder die andre Neigung hier vorhanden ist, mit in Rechnung ziehen und zwar als Hauptfaktor.

Dieß Alles anerkennend, stützt sich ein gebildeterer Determinismus nun eben darauf, daß der Mensch, wenn er sich entschließt, überall schon ein *bestimmter* sei, und nicht aus einer grundlosen Wahlfreiheit, sondern aus diesem seinem eigenthümlichen Wesen, zu welchem eben auch seine sittliche Bestimmtheit, namentlich die besondere Beschaffenheit seines Willens gehöre, heraus handle. Sein Handeln geht somit nach dieser Ansicht bei aller Selbstständigkeit, vermöge deren es wesentlich ihm als diesem einzelnen Individuum angehört, doch jedesmal mit strenger Nothwendigkeit aus Ursachen hervor, die er selbst im Augenblick der Entscheidung nicht in seiner Gewalt hat; es ist, wenn wir von der zwar immer vorhandenen, aber immer untergeordneten Mitwirkung der äußern Umstände absehen, das unfehlbare Produkt der Gesammtbeschaffenheit seines innern Lebens. Wenn in dem Augenblick, wo die Aufforderung zu einer bestimmten Willensent-

scheidung an ihn ergeht, sein ganzer innerer Zustand wie ein Gemälde, klar bis auf die leisesten Züge, sich unserm Blicke enthüllte, seine Vorstellungen von Recht und Unrecht, seine Grundsätze und Gesinnungen, die Stärke und eigenthümliche Beschaffenheit seiner Gefühle und Affekte, seine geheimsten, vielleicht ihm selbst nicht deutlich bewußten Neigungen und Interessen: so würden wir, vorausgesetzt daß uns die nöthige Beurtheilungskraft nicht mangelt, mit untrüglicher Sicherheit voraussagen können, wie er in jenem Falle sich entscheiden wird.

Diese Gestalt der deterministischen Ansicht ist es, welche, besonders an Schleiermacher sich anschließend, Romang in seiner Schrift über Willensfreiheit und Determinismus (1835.), doch nicht ohne einige Rückfälle auf eine niedere Stufe, vertheidigt, und es gehört zu der eigenthümlichen Taktik seines Kampfes, daß er diesem veredelten und vergeistigten Determinismus einen ganz rohen, spröden Freiheitsbegriff entgegenstellt. Auf demselben Standpunkt im Wesentlichen steht Sigwarts scharfsinnige Untersuchung des Problems von der Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Wollens *), welche, abgesehen von der intelligibeln Freiheit, den Begriff derselben auch nur in seiner atomistischen Gestalt bekämpft.

Aber wenn dieser Determinismus siegreich ist gegen jene gleichgültige Freiheit, ist er es auch gegen einen gebildetern Begriff von der Freiheit, wie er sich jedenfalls mit den unabweislichen Thatsachen beharrender sittlicher Beschaffenheiten, entschiedener Gesinnungen, bestimmter Charaktere irgendwie vermitteln muß? — Ehe wir die Antwort auf diese Frage suchen,

*) Tübinger Zeitschrift für Theologie 1839, drittes Heft, S. 1—222. Die Abhandlung ist auch besonders abgedruckt.

müssen wir einen Unterschied im Wesen des Menschen, der hier von eingreifender Bedeutung ist, näher in's Auge fassen, den Unterschied zwischen dem Leben des selbstbewußten, freien Geistes und zwischen der Naturbasis, auf der dasselbe ruht.

Zu dieser Naturbasis gehört nun nicht bloß die leibliche Seite unsers Daseins, sondern eben so sehr das psychische Leben; ja selbst in das Gebiet, welches wir als das geistige im engern Sinne zu betrachten pflegen, tritt sie ein in der Gestalt von angeborenen Talenten und entsprechenden Neigungen, die mit der bewußtlosen Nothwendigkeit und Sicherheit eines Naturtriebes nach ihren Gegenständen streben. Ehe die Persönlichkeit erwacht, ehe von irgend einem sittlichen Wollen die Rede sein kann, ist diese Naturbasis vorhanden, und wenn das Ich hervortritt, aktuell wird, findet es schon eine bis zu einem gewissen Grade entwickelte Natürlichkeit vor, die den Inhalt seines Selbstbewußtseins mit bestimmt und seinem Willen Stoff und Anregung darbietet. Auch ist diese Naturbasis als solche nicht etwa eine bloß allgemein menschliche, in Allen gleiche Potenz, sondern sie besondert sich in den engern Gebieten innerhalb der Gattung und individualisirt sich in den Einzelnen. Jeder wird geboren nicht bloß als Mensch überhaupt, sondern als dieser bestimmte Mensch, hineingestellt in den Gegensatz der Geschlechter, das besondere Gepräge eines der Menschenstämme an sich tragend, einer bestimmten Volksthümlichkeit angehörig, den Typus einer Familie in stärkern oder schwächern Zügen ausdrückend, von allen andern Einzelnen durch diese ihm eigenthümliche physische und psychische Bildung, durch diese Anlagen und Neigungen, durch dieses unendlich mannigfaltige, genau eben so in keinem Andern wiederkehrende Gewebe seiner ursprünglichen Organisation sich unterscheidend. Wir können hiernach die Naturbasis näher bezeichnen als die natürliche Individualität jedes Einzelnen, welche als lebendige Anlage, als schwellender Keim, eine Fülle eigenthümlicher Kräfte

und Triebe in sich schließend, jeder Thätigkeit des Selbstbewußtseins und des Willens vorausgeht. Der einzelne Mensch findet sich, wenn er zum bewußten Selbstbestimmen erwacht, als einen schon mannigfach bestimmten; und welches immer die bestimmende Macht seines Willens sein mag, soviel ist von vorn herein gewiß, daß er diese individuelle Bestimmtheit nicht vernichten, für die fortschreitende Entwickelung neutralisiren kann, am allerwenigsten durch eine einzelne erste That. Die reale Basis, deren die endliche Persönlichkeit bedarf, ist zugleich ihre Schranke.

Wäre nun dem Menschen, wie Einige wollen, keine andere Aufgabe geworden als die, seine natürliche Eigenthümlichkeit zu entwickeln und darzustellen, so würde ein streng naturalistischer Determinismus Recht behalten. Der Wille könnte dann eben nichts Anders sein als die Form, in welcher sich jenes innerlich schon Bestimmte, nach der Art alles organischen Naturlebens sich Entwickelnde nach außen bethätigte — das nothwendige Heraustreten der Individualität aus sich, um auch anderm Sein ihr Gepräge aufzudrücken. Es leuchtet aber ein, daß dann von einer Naturbasis gar nicht mehr die Rede sein kann; die Basis ist nicht mehr Basis, wenn sie Eins und Alles ist. Diese Denkweise kennt eben bloß Natur und leugnet, vielleicht auf sehr geistreiche Weise, den Geist. Ein besonnener Determinismus wird eine über die bloße Darstellung der natürlichen Individualität hinausgehende religiös-ethische Aufgabe des Menschen und eben damit die selbstständige Bedeutung seines Willens anerkennen. So stellt sich denn auch die natürliche Grundlage unsers höhern Selbstbewußtseins, wenn der Wille hervortritt, ihm keinesweges als eine fertige, vollkommen bestimmte, seinem Einfluß unzugängliche entgegen, sondern sie ist nur erst ein Entwurf zu einer vollen menschlichen Individualität. Anstatt daß der Wille bloß das selbstlose Mittel für die Bethätigung der natürlichen Individualität wäre, wird er vielmehr durch die Richtung, die er

nimmt, und durch die verschiedenen Grade der Energie, mit welcher er dieselbe verfolgt, mitbestimmendes Princip ihrer Entwickelung. Die Grundzüge vermag er freilich nicht zu wandeln, aber die vollständige Ausführung derselben kommt nicht ohne ihn zu Stande. So ist auch in dieser Beziehung der Geist als Wille innerhalb gewisser Grenzen Herr des natürlichen Seins.

Ueber dieser Naturbasis nun, doch in der innigsten Einheit mit ihr, erhebt sich die höhere Entwickelung des Menschen als sittlichen Wesens. Sein Verhältniß zu Gott in That und Erkennen und seine daraus entspringenden Verhältnisse zur Welt, zur Menschheit und zur Natur liegen in dieser Region. In ihrem Kernpunkte erfaßt ist diese Entwickelung nichts Anders als die Entwickelung des menschlichen Willens. Und hier eben muß man die Freiheit suchen, nicht im Atom der einzelnen Handlung, Entschließung, sondern im Proceß des sittlichen Werdens, in der lebendigen Bewegung dieser Entwickelung. Sie ist Selbstentwickelung im höchsten Sinne des Wortes, Entwickelung durch freie Selbstbestimmung. Freiheit ist Macht aus sich zu werden.

Erfaßt man den Menschen in dem Moment, wo er sich zu einer Handlung von sittlicher Bedeutung entschließt, so ist er allerdings auch als sittliches Wesen ein schon irgendwie bestimmter, und der Determinismus hat leichte Mühe zu zeigen, daß hier die reine Selbstbestimmung aus dem schlechthin Unbestimmten heraus nirgends anzutreffen ist. Aber soweit der gegenwärtige Lebensaugenblick in sittlicher Beziehung ein schon bestimmter ist, weist er zurück auf frühere Selbstbestimmung als seine Bedingung. Welchen Mächten der Wille sich zuneigt, die wirken in ihm; bejaht er, was bei diesem Wirken zunächst herauskommt im innern Leben, so beginnen sie von ihm Besitz zu nehmen; die Neigung bildet sich so allmälig zur Gesinnung aus; wie aber der Wille, dessen Selbstbewegen und Selbstbestimmen keinesweges sofort in dieser Gesinnung aufgeht, zu dem Werden derselben

sich verhält, ob er der Macht, der er überwiegend zugeneigt ist, sich immer entschieden hingiebt, oder ob neben dieser Neigung ein davon abgewandtes Streben in ihm ist, davon hängt es ab, ob die Gesinnungen der einen oder andern Art leichter und schneller oder schwerer und langsamer in ihm festwurzeln und die volle Herrschaft gewinnen. Handelt dann Einer im gegebenen Fall aus dieser so befestigten Gesinnung heraus, so brauchen wir uns nur von der auf den einzelnen Moment sich beschränkenden Auffassung zur Ueberschauung des Ganzen seiner sittlichen Entwickelung zu erheben, um ein solches Handeln, mag es noch so nothwendig aus jener Gesinnung abfolgen, doch als frei zu erkennen. Allerdings ist der Charakter ein Princip einzelner Willensbestimmungen, aber in ursprünglicher Beziehung ist er selbst wieder Resultat von Willensbestimmungen; der Charakter ist nie ein angeborner, sondern immer ein gewordener, und sein Werden ist durch Selbstentscheidungen des also relativ noch nicht charakterisirten Willens bedingt. Der faule Baum, sagt Christus Matth. 7, 17. 18, bringt schlechte Früchte, er kann nicht gute Früchte bringen; und doch betrachtet er den Menschen überall als verantwortlich für Begehung des Bösen und Unterlassung des Guten. Denn zuzurechnen ist uns nicht nur, was unmittelbar aus unserm freien, d. h. sich auch anders bestimmen könnenden Wollen entspringt, sondern auch, was mit Nothwendigkeit aus einem in solchem Wollen begründeten Zustande abfolgt.

Was hier die Beurtheilung besonders leicht verwirrt, das ist die Menge derer, deren Wille in sittlicher Beziehung überhaupt so wenig bestimmt erscheint, daß sich eine fortschreitende Entwickelung in der einen oder andern Richtung gar nicht will wahrnehmen lassen. Indessen müssen wir es doch von vorn herein natürlich finden, daß es hier sehr verschiedene Grade der Ausprägung bestimmter Gesinnung giebt. Diese Gradunterschiede aber sind selbst wieder durch den Willen bedingt; der sittliche Indifferentis=

mus, die Richtungslosigkeit ist auch eine Richtung, die einen Stufengang ihrer Entwickelung hat so gut wie etwa irgend eine Leidenschaft. —

Eine Parallele, welche diese Selbstentwickelung des Willens zu einer bleibenden sittlichen Richtung, zu einem bestimmten Charakter durch Analogie und Unterschied erläutert, liefert uns hier auf einem andern Gebiet der Begriff der Gewohnheit.

Schon im Gebiet des bloß Körperlichen entsteht durch die häufige Wiederholung bestimmter Bewegungen und Thätigkeiten, die ihrer Natur nach von einem Willensakt ausgehen, ein Reiz sie von Zeit zu Zeit wieder vorzunehmen, dem die Seele mechanisch, ohne einen besondern Willensakt folgt. So wird die Thätigkeit zur Gewohnheit. Wir können uns nicht anders denken, wiewohl wir es nicht wahrzunehmen vermögen, als daß schon nach dem ersten Male ein Minimum jenes Reizes vorhanden sein muß; aber der Reiz wird um so stärker und die Befriedigung desselben um so unwillkürlicher, je öfter die Thätigkeit sich wiederholt. Diese Thätigkeit kann dabei eine völlig zweck- und bedeutungslose sein, es braucht ihr gar kein Bedürfniß zum Grunde zu liegen; aber ihre häufige Wiederholung erzeugt dann selbst eine Art von Bedürfniß. Beruht sie dagegen schon auf einem Bedürfniß der sinnlichen Natur, so pflegt die Gewohnheit das Hervortreten desselben in bestimmtem Verlangen allmälig einer gewissen Regel zu unterwerfen. Sie hat dieses Zweideutige an sich, daß sie die Lust des sinnlichen Genusses, also die Begierde danach abstumpft und doch in andrer Gestalt sie selbst hervorbringt. Aber unstreitig erstreckt sich die Macht der Gewohnheit auch auf Thätigkeiten von unmittelbar geistiger Bedeutung. So wird dem Einen das Dociren, einem Andern das Versemachen, Andern im sittlichen Gebiet das Almosengeben u. dgl. zur Gewohnheit; auf gegebene Veranlassung vollbringt sich die Thätigkeit von selbst, ohne daß es dazu eines eignen Entschlusses bedarf.

Doch nicht bloß im äußern Handeln, sondern auch in innerlich bleibenden Bewegungen des Seelenlebens treffen wir diese Macht. Bildet die Seele auf gewisse regelmäßig wiederkehrende Veranlassungen immer dieselbe Reihe von Vorstellungen, so wird diese bestimmte Verknüpfung allmälig zur Gewohnheit; ohne auf ihre eigne Thätigkeit zu merken, ja vielleicht mit ihrem bewußten Interesse wo anders hin gewandt, durchläuft die Seele bei gegebenem Anstoß jene Reihe von Vorstellungen. So können durch die bloße Wiederholung Funktionen, die an sich durch den freien Willen bedingt sind, sich demselben entziehen; eine Richtung ihrer Thätigkeit, die sich die Seele selbst giebt, wird so zu einer Macht in ihr, ja oft zu einer so großen, daß sie nicht bloß unwillkürlich, sondern dem widerstrebenden Willen zum Trotz sich durchsetzt. Schon dieß sind Thatsachen, mit denen der atomistische Freiheitsbegriff, der die einzelnen Handlungen aus dem schlechthin Unbestimmten entspringen läßt, sich niemals wahrhaft auszugleichen vermag.

Die Macht der Gewohnheit liegt der Wahrnehmung so nahe, daß es nicht zu verwundern ist, wenn die Psychologen die Entstehung bestimmter sittlicher Handlungsweisen, beharrender Willensrichtungen, Gesinnungen, eines guten oder bösen Charakters häufig ganz durch diesen Begriff erklären wollen. Auch ist die Gewohnheit ohne Frage ein bedeutendes Moment, um das Festwerden eines bestimmten sittlichen oder unsittlichen Handelns bei häufiger Wiederholung, die Entstehung von tugendhaften und lasterhaften Handlungsweisen begreiflich zu machen. Aber auch die Bildung der Gesinnung, des Charakters? Gewohnheitsmenschen pflegen keinesweges Menschen von ausgeprägtem Charakter und entschiedner Willensrichtung zu sein, sondern im Gegentheil Solche, die sich überwiegend zur Passivität neigen, die sich von dunkeln Eindrücken und Stimmungen beherrschen lassen. Darum ist die Macht der Gewohnheit in der Regel am

größten bei Kindern im frühsten Alter und dann wieder, freilich noch aus einem andern Grunde, im höhern Alter, ferner auf solchen Bildungsstufen, wo das geistige und sittliche Leben am wenigsten zur Selbstständigkeit entwickelt ist. Die Gewohnheit wirkt, so weit sie als Macht den einzelnen Selbstbestimmungen des Willens entgegentritt, in der Weise eines Mechanismus *), einer das Leben versteinernden Naturgewalt; es ist das Gebiet des Bewußtlosen, in dem und durch dessen Macht sie herrscht. Die Sitte, auch ein Festgewordensein einer an sich beweglichen Thätigkeit, steht eben dadurch höher als die Gewohnheit, daß sie das Moment des Bewußtlosen, Mechanischen nicht in sich hat, sondern, auch als bestimmende Macht gefaßt, mit geistiger Selbstständigkeit sehr wohl vereinbar ist; weßhalb man nicht von Sitten, aber wohl von Gewohnheiten der Thiere spricht. Die Gewohnheit ist eine das Sittliche zum bloß Natürlichen herabziehende Gewalt. Sagen wir von einem Menschen, daß er zu einer Handlungsweise, die an sich eine sittliche Bedeutung hat, durch die bloße Gewohnheit bestimmt werde, so wollen wir damit zugleich die Abstumpfung des sittlichen Gepräges dieser Handlungsweise bezeichnen. Wer aber möchte dasselbe von dieser Handlungsweise sagen, sofern sie aus Gesinnung und Charakter entspringt?

Das eigenthümliche Gebiet der Gewohnheit sind die einzelnen Thätigkeiten als solche, die sie zu einer sich gleich bleibenden Regel fixirt. Die Entstehung einer festen Willensrichtung und alles dessen, was im innern Leben damit zusammenhängt, eines herrschenden Gemüthszustandes, bestimmter Ueberzeugungen, aus der Gewohnheit erklären heißt darum jedenfalls das Innerlichste aus dem relativ Aeußerlichen herleiten. Man kann den Menschen durch Gewöhnung zu mancherlei machen, aber nicht zu

*) Hegel nennt die Gewohnheit den Mechanismus des Selbstgefühls, Encyklopädie §. 410.

einem Kinde Gottes oder des Teufels. Fassen wir namentlich die Macht der Sünde als beharrende Willensrichtung in's Auge, so handelt es sich ja nicht um die einfache Wiederholung eines bestimmten Thuns, wie in solcher die Gewohnheit ganz ihr Wesen hat, sondern um eine große Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten, die aber alle aus Einem verkehrten Princip entspringen. Dieses verkehrte Princip eignet sich der Mensch an, wenn er zum erstenmal mit bewußter Selbstbestimmung danach handelt; die Aneignung wird immer inniger und fester, je öfter er dasselbe im Entschlusse bejaht; so breitet dieß Princip seine Herrschaft über die verschiedenen Gebiete des Lebens aus, soweit es in den natürlichen Neigungen einen Anknüpfungspunkt findet für die besondern Richtungen, in die es sich entfaltet; wie ließe sich diese Entwickelung aus dem eintönigen Gesetz der Gewohnheit begreifen? Die Verstockung des Menschen in der Sünde, die ihn zum Trotz gegen Gott und sein heiliges Gesetz treibt, ist etwas mehr als eine üble Angewöhnung. —

Daß sich uns die Freiheit des Willens in dem Fortschritt der sittlichen Entwickelung gezeigt hat, entspricht nun auch ganz dem Verhältniß zwischen formaler und realer Freiheit, wie wir es im vorigen Kapitel aufgefunden haben. Von der formalen Freiheit muß der Mensch ausgehen, um zur realen zu gelangen; die Vermittelung kann nur durch eine allmälige Entwickelung gebildet werden; wenn nun in dieser von der Freiheit nach ihrem formalen Moment nichts anzutreffen wäre, wie könnte sie dann zwischen dem Ausgangspunkt und dem Ziele vermitteln?

Nur müssen wir uns hierbei hüten, den freien Willen aus der lebendigen Einheit mit den übrigen Thätigkeiten des geistigen Lebens herauszureißen und in ein äußerliches Verhältniß zu denselben zu setzen; was uns unausweichlich doch wieder in das Dilemma führen würde, ihn entweder als gleichgültig gegen alle diese Elemente darzustellen, deren wirkliches Vorhandensein für

5 *

ihn zu leugnen, oder ihn dadurch auf unfreie Weise bestimmt werden zu lassen. Vielmehr wie die Seele sich des Leibes als ihres Organs bedient, und alle seine Glieder, Muskeln, Nerven ihrer Einheit unterwirft und mit ihrer bestimmenden Kraft allgegenwärtig durchdringt: so bilden die Gefühle, Neigungen, Interessen, Ueberzeugungen, Grundsätze, die den Inhalt unsers im weitern Sinne praktisch geistigen Lebens ausmachen, insgesammt gleichsam einen innern Leib des freien Willens; er selbst ist ihre eigentliche Seele, ihr bildendes und bewegendes Princip, der Geist des Geistes und das Herz des Herzens.

Daß aber der Wille dieß ist, unzertrennlich Eins mit allen andern Elementen des persönlichen Lebens, doch eben als dessen innerstes bestimmendes Centrum, das bestätigt auch der Sprachgebrauch. Selbst Bewußtsein, Vernunft wagt er als etwas zu bezeichnen, was das Ich h a t; den Willen identificirt er unmittelbar mit dem Ich. Niemand wird sagen: mein Wille hat dieß oder jenes beschlossen, wie er etwa sagt: meine Vernunft, mein unmittelbares Bewußtsein lehrt mich das *). Der Wille ist eben der Mensch selbst, wie A u g u s t i n u s sagt: Voluntas est in omnibus; imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt **). —

Bei richtiger Würdigung dieses Verhältnisses können uns auch die alten Instanzen des gewöhnlichen Determinismus, daß doch der Wille in seinen Entscheidungen jedesmal durch gewisse V o r s t e l l u n g e n als B e w e g g r ü n d e bestimmt werde, daß diese also den Entschluß und die That durch den Willen als ihr Werkzeug hervorbringen, wohl kaum mehr in Verlegenheit setzen. Wahrlich eine seltsame Psychologie, die als das eigentlich Aktive

*) In einigen üblichen Ausdrucksweisen, die man dagegen anführen könnte, steht Wille schon für eine gewisse Bestimmtheit des Willens.

**) De civ. Dei lib. XIV, c. 6. Freilich dehnt dort A u g u s t i n u s den Begriff des Willens und eben darum auch die obige Behauptung durch das nihil aliud quam etwas weiter aus, als hier geschieht.

und Wirkende in der Seele nur die Vorstellungen betrachtet, dem Willen dagegen eine bloß receptive, oder, genauer zu reden, passive Stellung anweist *). Das heißt im Grunde, den Willen, der nichts ist, wenn er nicht selbst wirkliche Kausalität hat, gradezu leugnen. Aber freilich ist es nicht minder falsch, Beweggründe und Willensfreiheit als zwei sich wechselseitig ausschließende Mächte im innern Leben darzustellen, so daß, wo die Beweggründe nicht ausreichen, um einen bestimmten Entschluß hervorzubringen, die Willensfreiheit den Ausschlag geben soll. Steht die Freiheit eines Entschlusses mit dessen Bestimmtheit durch Gründe wirklich im umgekehrten Verhältnisse, so hat der Determinismus immer gewonnen Spiel. Es wird ihm leicht sein zu zeigen, wie solche bestimmende Gründe auch da vorhanden sind, wo sie sich im Augenblicke des Entschlusses unserm Bewußtsein gänzlich entziehen. Darum darf man den Willen auch nicht als einen zu den Beweggründen hinzukommenden vorstellen, als thäten die Beweggründe zur Herbeiführung des Entschlusses das Eine, der Wille das Andre, noch Fehlende. Wie man dann immer zwischen beiden Seiten theilen mag, der Gesichtspunkt bleibt bei dieser äußern Verbindung ein gänzlich verschobener. Doch gesetzt auch, es ließe sich unter dieser Voraussetzung die Freiheit retten, so würde jedenfalls folgen, daß der Mensch nur da sich frei entschließt, wo ihn vor dem Entschlusse entgegengesetzte Beweggründe wenigstens in einiges Schwanken versetzt haben, daß er aber seine Freiheit am glänzendsten dann bewährt, wenn er sich ohne alle Beweggründe oder den vorhandenen grade entgegen entscheidet. Allein Jeder betrachtet es als etwas Unwürdiges, sich in erheblichen Dingen

*) Vgl. was in dieser Beziehung über Wolfs Vorstellungsweise Herbart a. a. O. S. 35. f. bemerkt — selbst Vertreter des Determinismus, aber eines von sittlichem Ernst durchdrungenen und durch eine ganz andre Psychologie als die Wolfsche gebildeten Determinismus, dem der Wille mehr ist als ein Ball, den die Vorstellungen hin und her werfen.

ohne oder wider alle Beweggründe, also grundlos und willkürlich zu entscheiden; und Niemand empfindet es als einen Mangel an Freiheit, sondern er hat im Gegentheil grade dann das kräftigste Freiheitsgefühl, wenn er in irgend einem Falle sich rasch und ohne alles Schwanken von tüchtigen, klar erkannten Gründen zu einem bestimmten Entschlusse bewegen läßt. Schon diese unbestreitbare Thatsache hätte hier die Deterministen wie die Anhänger der gleichgültigen oder äquilibristischen Freiheit auf eine richtigere Spur leiten sollen. Sind denn bestimmte Vorstellungen als solche schon Beweggründe, Antriebe für unsern Willen? Die Frage ist nicht, ob sie es sein sollen, sondern ob sie es thatsächlich sind? Nein, antwortet die Erfahrung, sondern sie werden es erst dadurch, daß wir unser Interesse in ihren Inhalt hineinlegen und ihn zum Gegenstande unsers Begehrens machen*). In was für einen Inhalt wir aber unser Interesse legen, und mit welchen verschiedenen Maßen der Stärke dieß geschieht, das hängt auf dem Lebensgebiet, mit dem wir es hier überall zu thun haben, in letzter, entscheidender Beziehung von unsrer innersten Willensrichtung ab. Daß man z. B. irgend einen Menschen durch Vorstellungen, die sich nur auf die Folgen seiner Handlungen für sein sinnliches Wohl oder Wehe beziehen, ziemlich sicher leiten kann, das hat seinen Grund in der Selbstverkehrung seines Willens, wodurch die Gegenstände solcher Vorstellungen zu seinen herrschenden Interessen geworden sind. Umgekehrt: sich überhaupt nach sittlichen Beweggründen in seinem Handeln richten, dem sittlichen Urtheil darin folgen zu wollen, ist eine frühere innere Entscheidung, die, aus dem Mittelpunkte der Willensfreiheit entspringend, dem Einflusse eines bestimmten höhern Beweggrundes auf den Entschluß vorangeht. Das Princip der Selbstsucht erzeugt aus sich ein eignes System von bestimmenden Motiven des Willens,

*) Dieß erkennt auch Herbart an a. a. O. S. 37. 53.

in welchem ein Glied das andre stützt und trägt; es verleiht den Gegenständen unzähliger Vorstellungen den größten Werth für das Subjekt, die an sich, also vor dem Princip des Gehorsams gegen Gott bedeutungslos sind. Die Beweggründe sind immer nur die Selbstvermittelung, nicht die hervorbringende Ursache des freien Wollens; sie gehören eben zu jenem innern Leibe, den der Wille aus den vorhandenen Stoffen sich bildet, um sich selbst darin zu offenbaren. Er zieht nicht in der Weise eines bestimmten Entschlusses, sondern mit magischer, unmerklich wirkender Gewalt die Vorstellungen und Gefühle, die seiner keimenden Richtung entsprechen, an sich, und macht sie zu beharrenden Bestimmungen und Stimmungen des innern Lebens, durch die er sich im einzelnen Akt vermittelt. Wie darum die Zustände und Veränderungen der Seele an dem Ausdruck und der Bewegung des Leibes erkannt werden, so erkennt man an der Natur der Beweggründe, nach denen der Mensch sich bestimmt, eben die jedesmalige Grundbeschaffenheit seines Willens, die er nicht anderwärts her, sondern nur von sich selbst haben kann. Er ist ganz in ihnen, die Motive sind selbst Momente des Willens; aber dadurch ist ihm von seiner Freiheit nicht das Mindeste geraubt. Auch der einzelne Akt des Willens, abhängig von den Beweggründen ist er, streng genommen, nie, aber wohl kann er es von der dem Willen selbst immanenten Richtung sein. —

Um den Freiheitsbegriff mit dem System des Determinismus vereinigen zu können, bestimmt ihn Romang so: Frei werden wir ein Wesen nennen, inwiefern es nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit oder Natur selbstständig aus der innern Mitte seines Wesens heraus wirkt und thätig ist *). An diese Form der Erklärung uns anschließend, würden wir nun sagen: Frei ist ein Wesen, inwiefern die innere Mitte seines Le-

*) Ueber Willensfreiheit und Determinismus S. 73.

bens, aus der heraus es wirkt und thätig ist, durch Selbstbestimmung bedingt ist. Und daß nur so der Freiheitsbegriff das gewährt, was die sittliche Zurechnung zu ihrer Grundlage fordert, das erhellt aus der Entwickelung des letztern Begriffes in der zweiten Abtheilung des ersten Buches. Die Schranken, die etwa die juristische Behandlung dieses Begriffes sich ziehen muß, sind natürlich nicht die der ethisch-religiösen Betrachtung. Es heißt die Untersuchung da enden, wo sie eigentlich erst recht anfängt, wenn z. B. Romang, Sigwart*), früher Hume**) meinen, zum Begriff der Zurechnung genüge schon die Anerkennung, daß die fragliche Handlung ja doch die Handlung dieses bestimmten Individuums sei, daß das Entscheidende im Entschluß ja doch der Mensch selbst sei, sein eignes Wesen, sein eigner Charakter. Dazu gehört mehr, der Beweis, daß dieses sein eignes Wesen aus dem eignen Wollen hervorquillt, daß es das Erzeugniß der Freiheit in der sittlichen Entwickelung ist.

Aber grade den Begriff der Entwickelung hat der Determinismus nicht selten zu seinem Nutzen verwandt, und findet es darum vielleicht seltsam, daß er damit bekämpft werden soll. In jeder Entwickelung geht der gegenwärtige Moment nach allem seinem Inhalt mit strenger Nothwendigkeit aus dem vorigen hervor, dieser wieder aus dem ihm vorangehenden u. s. f. Wenn demnach der Handelnde, in eine solche Entwickelung gestellt, durch seine gesammte eigne Vergangenheit bestimmt ist, so besitzt er in keinem Augenblicke seines Lebens jene Freiheit, die in der Selbstbestimmung aus dem Unbestimmten, in dem Auchanderskönnen

*) A. a. O. S. 138. f.

**) Untersuchung über den menschlichen Verstand, in Tennemanns Uebersetzung S. 222. f.

ihr Wesen hat. In dieser festen Stetigkeit des Zusammenhanges zeigen sich nirgends Lücken, in welche eine solche zufällige Freiheit hineinschlüpfen könnte. Mag es hier noch dahingestellt bleiben, wie es mit dem Anfangspunkte dieser Entwickelung bewandt ist; aber gesetzt auch, es ließe sich hier die freie Selbstbestimmung aufzeigen, so wäre doch die Freiheit während der ganzen Entwickelung selbst nirgends eine gegenwärtige, wirklich vorhandene, sondern überall eine vergangene.

So bestimmt sich der Determinismus näher als Prädeterminismus; die Freiheit wird darum geleugnet, weil der Mensch in jeder Gegenwart von einer Vergangenheit abhängig ist, welche, sei es immerhin die seines eignen Lebens, doch in diesem Augenblick schlechterdings nicht in seiner Gewalt steht. Die successive Entwickelung, in welcher der Mensch als in der Zeit existirend sein sittliches Wesen nur verwirklichen kann, soll grade die Verwirklichung desselben als eines freien unmöglich machen. Bekanntlich war es eben diese Gestalt des Determinismus (wenn auch nicht genau in der hier gegebenen Ausführung), in welcher ihn Kant, auf das Zeitleben bezogen, also für die empirisch-verständige Betrachtung als unüberwindlich ansah *).

Näher erwogen, ist es aber eine ganz einseitige Auffassung des Begriffes der Entwickelung, die hier zum Grunde liegt. Wenn jeder Moment nichts Anders als die nothwendige Folge des ihm vorangehenden, also in ihm schon enthalten wäre, wie könnte es da jemals zu etwas Anderm, zu einem Fortschritt kommen? Jede folgende Stufe wäre dann nur eine Wiederholung der vorigen; ja sie wäre überhaupt nicht als besondere Stufe; denn sie hätte keinen eigenthümlichen Inhalt, der sie von der

*) Kritik der reinen Vernunft, in der «Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.» Kr. der prakt. Vernunft in der «kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft.» Vgl. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 58. (zweite Aufl.)

vorigen wirklich unterschiede; es wäre dieselbe Stufe, nur in eine andere Zeit gesetzt und vielleicht durch das Zusammensein mit andern Umgebungen modificirt. Es ist klar, daß damit die Begriffe: Stufe, Entwickelung, überhaupt ihre Bedeutung verlieren. Niemals stehen die Momente einer wirklichen Entwickelung mit den ihnen vorangehenden nur nach dem Gesetz der Analyse im Zusammenhang, sondern überall einigt sich damit die lebendigste Synthese. Auch ist es nicht eine von Anfang an fertige Bildung, welche die Entwickelung etwa nur durch eine Reihe verschiedner äußerer Bedingungen hindurchzuführen hätte, sondern diese eigenthümliche Bildung wird erst in der Entwickelung selbst durch das dieser einwohnende, von innen heraus treibende und bestimmende Princip.

Von der andern Seite widerstreitet es freilich nicht minder dem Begriff der Entwickelung, wenn jede folgende Stufe nur ein Andres und Neues im Verhältniß zur vorhergehenden sein will, ohne Zusammenhang mit dem schon Gewordenen schlechthin von sich selbst anfangend. Damit würde die Einheit im Mannigfaltigen, die durchgehende Identität, die die einzelnen Momente zu Einem Ganzen verbindet, verloren gehen; es wäre eine Entwickelung ohne ein bestimmtes sich Entwickelndes, also keine Entwickelung mehr, sondern ein willkürliches Springen von Einem zum Andern, ein chaotisches Durcheinander von isolirten, grund- und zwecklosen Bewegungen.

In jeder wirklichen Entwickelung sind demnach zwei Richtungen unauflöslich mit einander verbunden — die eine die erhaltende, die den Zusammenhang der verschiedenen Momente unter einander, die Selbigkeit und Stetigkeit in der Veränderung wahrt, das innere Band, welches die verschiedenen Stufen mit einander verknüpft, das konservative Princip; die andre die neubildende, durch die auf jeder Stufe neben dem, was dem Zusammenhange mit der vorigen angehört und worin sich diese

nur fortsetzt, ein neuer Anfang, ein in sich eigenthümliches Bildungsmoment sich erhebt, das progressive Princip, das die Entwickelung durch die mannigfaltigsten Metamorphosen hindurchführt und die innere Einheit hinter eine Fülle von Gestaltungen verbirgt. Wenn jene Richtung die Vergangenheit und den innigsten Zusammenhang mit ihr in der Gegenwart festzuhalten sucht, so strebt diese aus der Gegenwart die lebendigen Keime der Zukunft hervorzutreiben und zu entfalten. Jede von beiden Richtungen fordert die andre als ihre nothwendige Ergänzung; jede von beiden würde sogleich, die eine durch Erstarrung, die andre durch Auflösung, das sich entwickelnde Leben und damit sich selbst zerstören, wenn sie ihren Gegensatz verdrängte, um sich ausschließlich geltend zu machen. Destruktiv ist nicht bloß die schrankenlose Verneinung des Bestehenden, sondern auch die unbedingte Negation der Fortbildung.

Dieses Grundgesetz aller lebendigen Entwickelung, dieß Ineinandersein von Beharren und Wandlung, von Ruhe und Bewegung, von Sein und Werden vermögen wir uns auch im Gebiet der *organischen Natur* überall leicht nachzuweisen. In der Entwickelung jedes organischen Wesens wirkt einerseits die festhaltende Richtung, die in dem folgenden Moment den Inhalt des vorigen bejaht und fortsetzt. Auf ihr beruht der stetige Zusammenhang aller Entwickelungsmomente, vermöge dessen in jedem folgenden die fortlaufenden Fäden des vorigen sich aufzeigen lassen und keiner zu verstehen ohne die Kenntniß aller ihm vorangehenden. Andrerseits wirkt in solcher Entwickelung eine forttreibende Richtung, die jedes Moment zu einem möglichst selbstständigen im Verhältniß zu allen seinen Vorgängern zu machen strebt und immer neue, eigenthümliche Bildungen erzeugt, welche sich nicht bloß als Entfaltung der vorigen Stufe ansehen lassen.

In der *Natur* nun wird die ganze Entwickelung unmittelbar beherrscht durch den eigenthümlichen Typus dieser bestimmten

Art von Naturwesen. Das fortschreitende Princip ist offenbar das eigentlich bestimmende, entscheidende; denn das erhaltende kann ja nichts Anders erhalten, als was ihm das neubildende überliefert. Diesem Princip nun, dem Bildungstriebe des organischen Wesens — oder wie man diese qualitas occulta, die doch von jeder naturwissenschaftlichen Ansicht in der einen oder andern Form aufgenommen wird, sonst nennen mag —, ist jener eigenthümliche Typus, das Bild des Ganzen in der Aufeinanderfolge seiner Stufen eingeprägt, und wiewohl auch hier Hemmungen, Mißbildungen vorkommen, weil das einzelne Naturwesen nicht bloß unter das Gesetz seiner Art gestellt ist, sondern zugleich unter die Herrschaft allgemeiner Potenzen, die gegen den Selbstzweck des organischen Individuums gleichgültig sind, so realisirt sich doch dieser eigenthümliche Bildungstypus, betrachten wir sein Verhältniß zu der von ihm normirten Kraft für sich, in der Weise strenger Nothwendigkeit.

Was die menschliche Entwickelung betrifft, so müssen wir uns hier zunächst unsrer Unterscheidung zwischen der Naturseite und dem sittlichen Sein des Menschen erinnern. Dem Bildungstriebe, der die Entwickelung jener Naturbasis bestimmt, ist nicht bloß der Typus der Gattung sowie der besondern Gebiete innerhalb derselben (Menschenstämme, Völker u. s. w.), sondern auch ein eigenthümlicher Typus dieses Einzelwesens eingeprägt, der sich seinen Grundzügen nach in der Entwickelung desselben durch gewaltige Störungen und Verkrüppelungen hindurch, wie sie hier nicht bloß auf dem mitbestimmenden Einfluß allgemeinerer Potenzen, sondern auch auf der unauflöslichen Einheit mit der freien Persönlichkeit beruhen, dennoch durchzusetzen pflegt. In der sittlichen Entwickelung nun ist das progressive Princip eben die Freiheit des Willens, insofern sie das Vermögen des Ichs ist sich durch sich aus dem Unbestimmten zu bestimmen.

Auch auf diesen höchsten Bildungstrieb bezieht sich ein

ihm vorgezeichneter Bildungstypus, das sittliche Gesetz, welches das Ideal des vollkommen sittlichen Menschen in sich enthält. Allein er ist hier dem wirkenden Princip, eben weil es Freiheit ist, nicht unmittelbar bestimmend eingeprägt; mag dasselbe in seinen äußern Manifestationen zu einer gewissen Uebereinstimmung mit diesem Typus genöthigt sein, innerlich vermag es nicht bloß partiell, sondern in der Grundrichtung seiner Wirksamkeit von demselben sich loszureißen und sich ihm entgegenzusetzen.

Doch in diesem Gegensatze nicht minder als in der Uebereinstimmung ihrer Grundrichtung mit jenem Typus bleibt die Freiheit an das allgemeine Gesetz der Entwickelung gebunden. Es ist ihr nicht gestattet in Beziehung auf das freie Subjekt selbst resultatlos zu bleiben; ihre Selbstbestimmungen müssen sich zu Bestimmtheiten des Selbst verdichten. Das fortschreitende Princip, mag es in der normalen oder in der verkehrten Richtung fortschreiten, ist nicht eine schrankenlose Beweglichkeit, sondern es übergiebt, was es aus sich hervorbringt, dem bewahrenden Princip, welches dasselbe in das innere Leben, in den Willen selbst einpflanzt.

Aber wie in aller Entwickelung das progressive Princip nothwendig das erste, anfangende ist, so muß in der sittlichen Entwickelung des Menschen das freie Selbstbestimmen des Willens schlechterdings den Anfang machen. Und daß mit diesem Anfang das Selbstbestimmen nicht sofort in lauter Bestimmtheit übergeht, haben wir schon früher erkannt. Allerdings ist der Wille auf jedem Punkte der sittlichen Entwickelung, jene erste Selbstentscheidung ausgenommen, mit Herbart zu reden, schon irgendwie charakterisirt, aber im irdischen Leben niemals vollständig — wäre er in der von Gott gewollten Grundrichtung vollständig charakterisirt, so wäre der Mensch ein Heiliger —, sondern er charakterisirt sich noch immer weiter. Und zwar kommen diese weitern Bestimmungen, die er sich giebt, ihrer wirklichen Ver-

ursachung nach nicht aus der Bestimmtheit, die er schon hat — denn so wenig diese wirkungslos ist in der sittlichen Entwickelung, so kann doch das innerlich Fortschreitende in derselben nicht ihr Produkt sein —, sondern aus ihm, wiefern er beziehungsweise noch ein unbestimmter ist. Hinter den durch seine Selbstbestimmung gewordenen Gesinnungen und festen Charaktereigenschaften hat der freie Wille immer noch ein verborgenes Gebiet unberechenbarer Selbstbewegung. Die Wirkungskraft dieser Selbstbewegung ist im Verhältniß zu jenem Gewordenen keineswegs unbeschränkt; aber doch greifen die von ihr ausgehenden neuen Bestimmungen mitwirkend und modificirend in den Gang der sittlichen Entwickelung ein. So leicht ist die sittliche Selbstbestimmungsfähigkeit des Willens nicht erschöpft, daß alle sittlichen Lebensmomente nach dem Zeitpunkt, an welchem sich der Charakter des Menschen zu entscheiden pflegt, nur eben einfach als Offenbarungen und Bethätigungen des so entschiednen Charakters anzusehen wären.

Wir werden demnach in aller sittlichen Entwickelung zwei Momente zu unterscheiden haben, die Momente des Zustandes — habitus — und der That — actus —. Wer die sittliche Entwickelung nur als ein Aggregat von lauter einzelnen Handlungen ansieht, so daß es niemals zu einem bestimmten sittlichen Zustande kommt, oder daß dieser Zustand doch ohne Folge und Einfluß bleibt auf das weitere Handeln des Subjektes, der zerstört den Begriff der Entwickelung; aber nicht minder der, welcher den bestimmten Zustand überall als das Ursprüngliche, das Prius, und jede sittliche That, jeden sittlichen Entschluß lediglich als dessen nothwendige Aeußerung und Folge betrachtet. Vielmehr kommt zuerst dem Zustande selbst nur insofern die Bedeutung eines sittlichen zu, als er zu seiner Wurzel die That hat, diese als rein innerliche gefaßt, als freie Hinwendung des Willens zu einem bestimmten Moment, in letzter Beziehung zu

dem Princip der sittlichen Wahrheit oder als Abwendung davon, als Aufnahme desselben in die innerste Gesinnung oder Verschließung des Herzens dagegen. Durch solche innere Entscheidungen, in denen Bewußtsein und Thatkraft sich auf einem einzelnen Punkte zusammendrängt, wird ein beharrender Zustand begründet; der Wille hat sich damit eine bestimmte Richtung gegeben, aus welcher dann, wenn die erforderlichen Veranlassungen eintreten, ganze Reihen von einzelnen Handlungen oder Unterlassungen abfolgen*). In diesen Reihen, so lange sie nicht von einer neuen Grundentscheidung abgebrochen oder umgebogen werden, hat hiernach, betrachten wir sie im Verhältniß zu ihrem unmittelbaren Ausgangspunkte, die festhaltende Richtung das entschiedenste Uebergewicht; das Selbstbestimmen aus dem Unbestimmten ist dabei als negativer Faktor nur eben so weit betheiligt, daß es von dem realen Abfolgen der einzelnen Handlungen und Unterlassungen aus jener Grundthat die eigentliche Nothwendigkeit ausschließt. Zu neuen Grundentscheidungen aber, welche wieder ganze Reihen von Bestimmungen beginnen, reizen den Willen besonders die neuen Verhältnisse und Gebiete, mit denen er in der fortschreitenden Entwickelung des menschlichen Lebens in Berührung kommt.

Die That in diesem Sinne ist das Producirende, der Zustand das Produkt, dem aber die Tendenz, sich selbst zu behaupten und in entsprechenden Handlungen zu offenbaren, nicht fehlen kann. Beide Momente faßt der Ausspruch Christi Matth. 12, 33. zusammen. Wie aus der Beschaffenheit des Baumes die bestimmte Beschaffenheit seiner Früchte von selbst folgt, so folgen die guten und bösen Handlungen des Menschen aus der guten

*) Auf lehrreiche Weise beschäftigt sich Thomas v. Aquin in der Summa, prima secundae, qu. 51. art. 2. 3., nach Aristoteles mit der Frage, wie aus den Handlungen ein habitus des Handelnden entstehe.

oder bösen Beschaffenheit seines Herzens; aber diese Beschaffenheit ist selbst wieder durch Grundentscheidungen des Willens bedingt — ποιήσατε τὸ δένδρον καλόν — σαπρόν*). —

Wir erlauben uns hier den Fortschritt der Betrachtung einen Augenblick anzuhalten, um auf die Phasen, welche das Freiheitsbewußtsein in seinem Verhältniß zum Determinismus zu durchgehen pflegt, aufmerksam zu machen. Zuerst, auf dem Standpunkte des natürlichen Bewußtseins, ist die freie Selbstbestimmung das Offenbare, die Bestimmtheit das Verhüllte. Der Mensch verläßt sich ganz auf das unmittelbare Gefühl, das den einzelnen Entschluß zum Handeln begleitet, oder das er doch jedesmal sogleich in sich hervorrufen kann, daß er eben sowohl das Eine als das Andre wählen könne. Dabei bleibt ihm verborgen, daß auf jeden einzelnen Entschluß die schon vorhandene Bestimmtheit seines innern Lebens Einfluß ausübt, und daß jenes Bewußtsein der Unbestimmtheit auch auf dem bloßen Nichtwahrnehmen der bestimmenden Gründe beruhen kann. Sodann, auf dem Standpunkte der schärferen verständigen Betrachtung, kehrt sich das Verhältniß um; die Freiheit verhüllt sich, und die Bestimmtheit ist das, was sich dem Nachdenken über die Entstehung des einzelnen Entschlusses überall wie eine eherne Kette, in welcher kein Ring fehlt, entgegendrängt. Die Freiheit rettet sich hier vor den Zweifeln des Verstandes, wenn sie ihnen nicht Preis gegeben wird, in das Bollwerk einer gläubigen Voraussetzung, zu der uns das Gewissen und die Heiligkeit Gottes nöthigen. — Es ist leicht begreiflich, daß der Determinismus, der mit dieser Stufe abschließt, sich gern als die allein wissenschaftliche Denkweise geltend macht. Auch in seinen neuesten Ver-

*) Ποιεῖν ist hier in seiner eigentlichen Bedeutung genommen, besonders darum weil, wenn man übersetzt: Nehmet an, daß der Baum gut sei, so werdet ihr auch annehmen müssen, daß die Frucht gut sei u. s. f. die Begründung durch: ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται, gar nicht paßt.

tretern, Romang und Sigwart, nimmt er diesen Vorzug nachdrücklich in Anspruch. Allein eine Ansicht, welche der größern Leichtigkeit formell wissenschaftlicher Konstruktion die höchsten Momente des Inhalts, den das wissenschaftliche Denken als ein Ganzes, in sich Zusammenhangendes zu umfassen strebt, aufopfert, diejenigen Momente, die den menschlichen Geist grade am mächtigsten zum rastlosen Forschen und zur Erweiterung seiner Begriffe anspornen — eine solche Ansicht thut auch den Forderungen der Wissenschaft nicht wahrhaft Genüge. Sagt uns Jemand: er könne den Freiheitsbegriff nicht annehmen, weil er ihm die Einheit seines wissenschaftlichen Denkens zerreiße, so werden wir daraus nur schließen, daß diese Einheit eine zu enge ist, also der Erweiterung bedarf. Am meisten muß man sich über dieß Reden von ausschließlicher Wissenschaftlichkeit des Determinismus verwundern, wenn, wie namentlich in Romangs natürlicher Religionslehre, das ernste Bemühen neben der deterministischen Betrachtungsweise und ihren Konsequenzen zugleich jenen höchsten Inhalt des menschlichen Lebens festzuhalten zu einer Reihe von Widersprüchen führt, die man doch nicht grade als Erfordernisse einer wissenschaftlichen Ansicht betrachten kann. — Als die dritte Stufe können wir darum nur den sich uns hier öffnenden Standpunkt betrachten, auf dem die Bestimmtheit des gegenwärtigen Moments durch vorhergehende Momente nicht geleugnet, aber theils begrenzt, theils auf frühere Selbstbestimmung zurückgeführt wird. Vermag die Freiheitslehre dieß Doppelte zu behaupten, so behält sie in letzter Instanz wider ihren Gegner Recht; aber sie schließt nun den Determinismus nicht mehr schlechterdings aus, sondern erkennt Wahres darin an, und gewinnt selbst erst dadurch, daß sie es in ihren Zusammenhang aufnimmt, ihre volle Bestimmtheit. —

Jede Entwickelung, wie die des organischen so auch die des sittlichen Lebens, hat ihre Epochen, deren Wesen ganz im

Allgemeinen darin besteht, daß das progressive Princip hier das entschiedene Uebergewicht hat über das konservative und identische. Neue Entwickelungstriebe brechen unaufhaltsam hervor und verdrängen in rascher Wandlung die bestehenden Bildungen. Wo diese Epochen am bedeutendsten sind, da scheinen sie einen schlechterdings neuen Anfang begründen und jeden Zusammenhang mit dem Gewordenen zerreißen zu wollen. Aber bald zeigt es sich, daß im verborgenen Innern tausend zarte, aber feste Fäden die Verbindung auch in der schärfsten Scheidung aufrecht erhielten.

In der sittlichen Entwickelung sind es vornehmlich diese Epochen, in denen die Willensfreiheit des Menschen die Energie ihres Selbstbestimmens offenbart. Im Gebiet des organischen Lebens nun, wo die Entwickelung unmittelbar und unabtrennlich an das Naturgesetz gebunden ist, bewahren diese Epochen nothwendig die Eine Richtung auf die Vollendung des Ganzen hin. Anders ist es in der sittlichen Entwickelung. Da das Gesetz derselben sich nicht unmittelbar und mit Naturnothwendigkeit vollzieht, sondern nur durch Vermittelung des freien Selbstbestimmens als eines auch anders könnenden, so können hier die Epochen zu Wendepunkten werden. Es öffnen sich vor dem Menschen zwei verschiedene Wege, zwischen denen er wählen muß, und welche Richtung er seinem sittlichen Leben hier giebt, die wird es bewahren, bis etwa ein neuer Wendepunkt eintritt.

Zwar im absoluten Sinne giebt es für die durch die Sünde einmal gestörte Entwickelung nur Einen Wendepunkt, die Entscheidung zwischen der Fortsetzung des alten Lebens oder dem Beginn eines neuen in der Wiedergeburt. Dieser absolute Wendepunkt kann aber hier schon darum nicht Gegenstand der Betrachtung sein, weil seine Möglichkeit an Bedingungen haftet, die schlechterdings über die menschliche Freiheit hinausliegen. Indes-

sen dürfen wir nicht leugnen, daß solche Epochen und Wendepunkte in untergeordneter und partieller Weise auch außer und vor dem Eintritt in die bewußte und selbstständige Theilnahme an der Erlösung statt finden. Am gewöhnlichsten fallen sie in diejenigen Zeitpunkte, die zugleich Epochen in der Naturentwickelung des Menschen bilden. Namentlich ist es hier der Eintritt in das reifere Jünglingsalter, den schon die bekannte Allegorie des Prodikos vom Herakles am Scheidewege mit Recht als einen besonders hervorstechenden Wendepunkt darstellt. Doch fallen diese Momente in den Gebieten der sittlichen und der natürlichen Entwickelung durchaus nicht immer und nothwendig zusammen. Die physiologischen und psychischen Krisen vermögen, eben so wie bedeutende Veränderungen und Erschütterungen des äußern Lebens, nur als Reize und Antriebe zu einer durchgreifenden Selbstentscheidung zu wirken; aber von dem Willen hängt es ab, ob er darauf achten will oder nicht. Und in unzähligen Fällen gehen sie spurlos vorüber, während ganz unabhängig davon an andern Stellen Momente eintreten, wo das ganze innere Leben des Menschen sich in einem bestimmten Entschlusse zusammendrängt, wo er den bisherigen Inhalt seines Wollens und Strebens mit deutlichem Bewußtsein entweder bejaht und sich inniger, selbstständiger aneignet, oder verneint und abweist, um sich einer andern Richtung zuzuwenden. Je reifer und fester das sittliche Leben des Menschen wird, desto mehr treten solche Epochen zurück, desto entschiedner herrscht die erhaltende Richtung darin vor. Es besteht dann hauptsächlich in der Durchführung der innerlich feststehenden Principien durch alle Verhältnisse des Lebens und in der Behauptung derselben gegen die mannigfachen Versuchungen zur Untreue. Wie es indessen in diesem Gebiet keine äußere Verbreitung ohne eine innere Verstärkung giebt, so ist von dieser Behauptung eines schon Angeeigneten ein Fortschreiten in der Aneignung gar nicht zu trennen. —

Wenn nun die sittliche Entwickelung nur durch fortgehendes Selbstbestimmen erfolgt, welches nicht als bloßes Produkt der Bestimmungen, die der Wille sich und dem gesammten innern Leben schon gegeben hat, angesehen werden darf: so müssen wir im Gegensatz gegen die deterministische Ansicht behaupten, daß die Willensentscheidungen eines Menschen für den Andern, stände diesem auch die genaueste Kenntniß und die besonnenste Beurtheilung zu Gebote, ehe sie wirklich gefaßt sind und sich offenbaren, immer eine, streng genommen, unberechenbare Größe bleiben *). Darum giebt auch das angemessenste Wirken auf Andre, welches auf solche Entscheidungen abzweckt oder dessen Erfolg doch dadurch bedingt ist, niemals ein vollkommen sicheres Resultat. Es ist hier nicht die Rede von der Bewegung irgend einer Gesammtheit zu einer bestimmten äußern Handlung — hier mag es z. B. ganz wahr sein, daß, wer nur die Interessen des Egoismus klug und kräftig aufzuregen weiß, sich in seinem Wirken auf die Masse nicht verrechnen wird —, sondern was wir hier wie überall im Auge haben, sind solche Willensentscheidungen, welche in den innern sittlichen Entwickelungsgang des Einzelnen wesentlich eingreifen. Wie nun hier das Verhältniß der Mittel zum Zweck immer ein irrationales bleibt, das lehrt die Erfahrung auch da, wo das Objekt der Wirksamkeit am unselbstständigsten und bestimmbarsten ist, in der Erziehung. Es giebt kaum ein merkwürdigeres Zeugniß, welche Zähigkeit Selbsttäuschungen, die der Eigenliebe schmeicheln, den offenkundigsten und tausendmal sich wiederholenden Thatsachen gegenüber haben, und wie unberechenbar die Macht der Willkür ist, selbst grundlose Meinungen, geschweige verkehrte Handlungen zu

*) Kant freilich, wiewohl nichts weniger als Determinist, urtheilt anders, vgl. besonders die Kritik der prakt. Vernunft S. 144 (sechste Aufl.). Wie dieß mit seiner Auffassung des Kausalitätsbegriffes und der intelligibeln Freiheit zusammenhängt, wird später zu berühren sein.

erzeugen, als die großsprecherische Zuversicht, mit der viele Pädagogen sich rühmen, daß aus ihrer Erziehung, wenn man sie nur machen lasse, die Tugend des Zöglings eben so sicher hervorgehen müsse, als das Werk aus den Händen des mechanischen Künstlers *).

Eben so wenig ist bei dem schon entwickelten Charakter jemals mit vollkommner Gewißheit vorauszusagen, wie er in einem bestimmten Falle sich entscheiden wird, und zwar nicht bloß aus dem subjektiven Grunde, weil unsre Kenntniß desselben so wie der mannigfaltigen Bestimmtheit des gegebenen Falles immer eine unvollständige bleibt, sondern auch aus dem objektiven Grunde, weil der Charakter innerhalb des irdischen Werdens niemals ein so festes, abgeschlossenes Sein ist, daß er nicht von dem unerschöpflichen Urquell der Willensfreiheit aus noch neue, auch abändernde Bestimmungen empfangen könnte **). Fallen denn etwa nur im Drama der Kunst, nicht auch im Drama des Lebens die Personen gelegentlich aus ihrem Charakter? Denken wir uns irgend einen Menschen, dessen geheiligte Gesinnung uns näher bekannt ist, in einer Lage, wo von außen

*) Besonders seltsam nehmen sich dergleichen kühne Hyperbeln in Fichte's Reden an die deutsche Nation aus, da diesen Philosophen seine Freiheitslehre, die ihn z. B. behaupten läßt, kein Mensch, ja kein endliches Wesen werde im Guten bestätigt, d. h. seiner Moralität sicher (Syst. der Sittenl. S. 254.), wohl zu grade entgegengesetzten Resultaten hätte führen sollen.

**) Wenn Wallenstein bei Schiller anders urtheilt:
«Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln;»
so gehört dieß ja eben zu der falschen Zuversicht, die ihn stürzt.
Am auffallendsten zeigt sich diese Unsicherheit natürlich bei dem Handeln launischer, charakterloser Menschen, welche in ihren Entschließungen gewöhnlich sich von augenblicklichen Einfällen leiten lassen; wie man ja dergleichen Menschen dadurch zu charakterisiren pflegt, daß sich ihr Thun nicht berechnen lasse. Aber in irgend einem Grade gilt dasselbe überall im irdischen Leben, und zwar nicht minder von den entschiedensten Bösewichtern wie von den Edelsten und Besten.

die Versuchung zu einer rohen Unthat an ihn herantritt: so werden wir es freilich ohne Bedenken für unmöglich erklären, daß er der Versuchung folgt. Zu einer bestimmten Voraussetzung in verneinender Form also halten wir uns wohl zuweilen berechtigt. Und selbst hier, so wie wir es in entschiedener Behauptung hinstellen wollen, fühlen wir sogleich die Nothwendigkeit, unser Urtheil vorsichtig zu beschränken und zu bedingen. Denn gesetzt auch, es fehlte uns nichts zur vollständigen Kenntniß jenes Individuums, das Gewebe seines innern Lebens läge bis auf die feinsten, zartesten Fäden klar vor unserm Blick: dürften wir uns auch anmaßen mit untrüglicher Sicherheit vorausbestimmen zu können, in welcher Art, mit welchem Grade rascher Entschiedenheit es jene Versuchung zurückweisen würde? Und wie es sich verhalten würde gegen irgend eine andre mächtige Versuchung, welche ihm nach seiner eigenthümlichen Natur näher läge? — Daß aber die Sicherheit einer solchen Vorausbestimmung niemals eine schlechthin vollkommne ist, daß sie sich, streng genommen, immer auf bloße Wahrscheinlichkeit beschränkt, das wird besonders einleuchtend, so wie wir die negative Form des Urtheils in die affirmative umsetzen. Oder möchten wir uns wohl die Fähigkeit zuschreiben, auch unter jenen Voraussetzungen mit untrüglicher Sicherheit zu berechnen, was für ein Ergebniß in einem bestimmten Falle die Aufforderung an einen Freund zu irgend einer Handlung der Selbstverleugnung liefern wird? Wer bürgt uns denn dafür, daß nicht eben in diesem Augenblick, der ihm die Aufforderung bringt, von der unergründlichen Tiefe seines freien Willens aus ein solcher Wendepunkt, der mehrere Fäden jenes Gewebes abreißt und neue anknüpft, in seine sittliche Entwickelung eintreten könne? daß nicht vielleicht eben jene Reizung zum Guten oder Bösen die Veranlassung dazu wird? Damit aber hört jede Berechnung, die doch immer nur von dem schon Gewordenen ausgehen kann, auf untrüglich zu sein. Sagt uns

Einer: er wisse es gewiß, daß sein Freund in bestimmtem Falle so und nicht anders handeln werde, so ist das Vertrauen, nicht eine vom Verstande erkennbare Nothwendigkeit. Demgemäß warnt auch der Apostel Paulus den wiedergebornen Christen vor jenem Selbstvertrauen, das der Sorge nicht mehr zu bedürfen meint (1 Kor. 10, 12.), und fordert ihn auf mit Furcht und Zittern zu schaffen, daß er selig werde (Phil. 2, 12.). Unser subjektiver Wille ist mit seiner ewigen Idee, dem objektiv Guten, innerhalb des irdischen Lebens niemals vollkommen Eins geworden; darum soll unsre zuversichtliche Hoffnung im Guten zu beharren zu ihrem dunkeln Hintergrunde das Bewußtsein der Möglichkeit haben, daß in der formalen Freiheit unsers Willens die Willkür sich erhebe. —

Wir können zum Schlusse dieses Kapitels das Ergebniß unsrer bisherigen Kritik des Determinismus und der indifferentistischen Freiheitslehre in ihren Hauptpunkten folgendermaßen zusammenfassen. Wenn die Freiheit nach ihrem formalen Moment das Sichselbstbestimmen des Willens aus dem Unbestimmten ist, so fehlt der Determinismus dadurch, daß er — in seiner geistigsten Gestalt — zwar ein Sichselbstbestimmen des Willens zugiebt, aber nur ein solches, welches aus schon vorhandner Bestimmtheit entspringt, die indifferentistische Freiheitslehre dadurch, daß sie zwar die Unbestimmtheit als Voraussetzung des Willensaktes behauptet, aber ein wirkliches Sichselbst**bestimmen** des Willens, aus welchem, wenn es ein solches ist, doch irgendwelche Bestimmtheit desselben hervorgehen muß, nicht anerkennt. —

Drittes Kapitel.

Transcendentale und empirische Freiheit.

Nach den Resultaten des vorigen Kapitels vermag sich der Freiheitsbegriff nicht bloß gegen jenen mechanischen Determinismus zu behaupten, der nur äußerliche Bestimmungen der Handlung kennt, sondern auch gegen die geistigere Form desselben, welche das eigenthümliche Wesen des Handelnden selbst mit unter die Determinationen der Handlung aufnimmt, ja ihm den entscheidendsten Einfluß auf die Entstehung des Willensaktes einräumt. Es ist die Freiheit in der lebendigen sittlichen Entwickelung, welche die Macht hat auch über diese Stufe hinauszukommen. Ja selbst vor dem Prädeterminismus, nach Kant der gefährlichsten Spitze der deterministischen Denkart, braucht eine genaue Einsicht in das Wesen der sittlichen Entwickelung sich nicht zu fürchten. Auf die Erfahrung und den Verstand mit seinen Principien des stetigen Zusammenhanges und der Immanenz stützte ihn Kant, aber weder die Erfahrung noch der Verstand duldet es, die sittliche Entwickelung so aufzufassen, als wäre jeder gegenwärtige Moment nur der nothwendige Erfolg des vorigen.

Aber haben wir nun damit wirklich gewonnen, was wir suchen, «ein Princip von solcher Selbstständigkeit, daß die Ursächlichkeit desselben einen neuen Anfang zu machen und damit eine Grenze zu setzen vermag, über welche bei der Erforschung des Ursprunges der Sünde schlechterdings nicht hinausgegangen werden darf aus objektiven Gründen» (S. 3.)? Wir haben zunächst eine successive Entwickelung, in welcher jeder sittliche

Moment als ein gemischtes Ergebniß aus freier Selbstbestimmung und aus Abhängigkeit von schon Gewordenem erscheint. In dieser Entwickelung erkennen wir mithin ein Element von Freiheit und vermögen sie, auch wie sie erscheint, ohne Freiheit gar nicht zu verstehen; aber diese Freiheit ist auf jedem Punkte nur eine beschränkte, sie ist eine in die auf einander folgenden Zeitmomente aus einander gezogene und zerrissene Freiheit. Auch die Epochen der sittlichen Entwickelung, deren Bedeutung wir im vorigen Kapitel erkannt haben, sind von dieser allgemeinen Relativität nicht ausgenommen; denn wie sehr in ihnen die Spannkraft des freien Willens sich verstärken und so die Gewalt der eignen Vergangenheit überwiegen mag, immer unterscheiden sie sich von den andern Momenten doch nur durch ein Mehr und Minder. — Um jener Forderung zu genügen, muß die Freiheit offenbar eine Wurzel in der Region des Unbedingten haben.

Ist es uns hier namentlich darum zu thun, den Ursprung des Bösen in der Freiheit aufzufinden, so entsteht die Frage, ob nicht vielleicht die Sünde wider das Gewissen, wider das klare Bewußtsein der entgegenstehenden Pflicht, im Stande ist uns das zu gewähren, was wir suchen, einen reinen Anfang, der den bestimmenden Einfluß früher begangener Sünden vernichtet *). Indessen muß es uns schon gegen die absolute Bedeutung dieser einzelnen Sünden mißtrauisch machen, daß die Grenze zwischen ihnen und den andern in der Wirklichkeit eine fließende

*) Die Sünden wider das Gewissen sind doppelter Art, Sünden der Gewissenlosigkeit und Sünden der Untreue gegen das Gewissen. In den letztern wird das Herrscherrecht des Gewissens anerkannt und also auch gewissermaßen gewollt; aber die widerstrebende Richtung des Willens ist die stärkere. Die erstern sind die Sünden der Losgerissenheit von der Autorität des Gewissens. Aus solcher Losreißung des Willens vom Gewissen entwickelt sich natürlich auch im Bewußtsein des Menschen allmälig eine relative Unterdrückung des Gewissens, so daß es zu vielen Sünden im Moment ihrer Begehung schweigt. Allein theils ist diese Unterdrückung doch nie eine totale, theils kann man auch solche

ist, und nicht bloß für die Beurtheilung des Andern, sondern auch für das eigne Bewußtsein des Sündigenden. Von vielen Vergehungen können wir, wenn sie uns zum Bewußtsein kommen, entschieden wissen, daß es nicht Sünden wider das Gewissen waren; von andern erkennen wir eben so bestimmt das Gegentheil; aber dazwischen liegen mancherlei Uebertretungen von zweifelhaftem Gepräge.

Wie könnte es auch anders sein? Ist nicht die Klarheit des Bewußtseins, auf welcher der Unterschied beruht, offenbar eine relative Bestimmung? Auch ist die Lust zur Sünde klug; sie weiß die Seele vor dem Entschluß in jene Dämmerung zu hüllen, in der die bestimmten Umrisse verschwinden. Man erinnert uns, daß, wer in irgend einer Untersuchung das Nein des Gewissens vernimmt, in demselben Augenblick sich einer unbedingten Verpflichtung bewußt wird, die alle jene Relativitäten zu Boden schlägt. Unstreitig ist die Verpflichtung objektiv eine unbedingte; aber die Art, wie sie im Bewußtsein des einzelnen Menschen ist, die Klarheit, mit der er sie erkennt, die Stärke des Eindrucks, den sie auf ihn macht, ist subjektiv bedingt, abhängig von Zu-

Vergehungen noch Sünden wider das Gewissen nennen, insofern sie, wenn gleich durch ihre häufige Wiederholung das Gewissen zum Schweigen gebracht wird, doch zu Anfang eine Mahnung des Gewissens haben überwinden müssen — denn nur insofern weisen sie ja auf eine Losreißung von der Autorität des Gewissens zurück; im entgegengesetzten Falle würden sie, wie groß immer die objektive Verletzung des Gesetzes in ihnen sein möchte, doch nach ihrem subjektiven Charakter zu den Sünden, die nicht im Widerspruch mit dem Gewissen geschehen, und zwar zu den Unwissenheitssünden gehören. Hiernach lassen sich allerdings auch die Sünden, welche das Gepräge der Frechheit und Verstockung an sich tragen, zu den Sünden wider das Gewissen rechnen, und dieser Begriff fällt dann mit dem früher erörterten Begriff der vorsätzlichen Sünde (B. 1, S. 208. ff.). sowie ihre beiden oben bezeichneten Arten mit den Arten der letztern (a. a. O.) zusammen. Aber es ergiebt sich hieraus zugleich das relative Recht eines engern Sprachgebrauchs, der Sünden wider das Gewissen nur solche nennt, die in ihrer Einzelheit erst nach einem Kampf mit dem Widerspruch des Gewissens vollbracht werden.

ständen, die ihre Voraussetzung in seiner ganzen bisherigen Entwickelung haben.

Und lehrt nicht die Erfahrung, daß auf eine Sünde wider das Gewissen gewöhnlich mehrere in derselben Richtung folgen, und nicht bloß solche, die den Charakter voller Freiwilligkeit an sich tragen, und sich darum zur Noth als lauter neue Anfänge betrachten ließen, sondern auch mit innerm Sträuben begangene, in denen der Mensch die Fesseln fühlt, in die er durch seine eignen Thaten sich geschlagen, und doch nichts destoweniger Sünden wider das Gewissen? Auch die Sünde wider das Gewissen hat keinen Freibrief gegen das Streben jeder gegebenen Richtung einer Kraft sich selbst fortzusetzen und gegen die Macht der Gewohnheit; auch sie ist nicht reine, von aller Vergangenheit unabhängige Selbstbestimmung des Willens, sondern Selbstbestimmung *beschränkt durch einen Antheil von Bestimmtheit.*

Doch scheint sich uns hier noch eine andre Auskunft darzubieten, welche wir hier, wo die Aufgabe ein großes geistiges Gut aus schwieriger Verwickelung zu retten auch scheinbar verzweifelte Mittel entschuldigen muß, nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen. Es ist die Annahme, daß es in der fortschreitenden sittlichen Entwickelung jedes Menschen irgend einen Augenblick geben müsse, in welchem ein vollkommnes *Gleichgewicht der entgegengesetzten Antriebe*, deren Stärke in dem Individuum eben das Ergebniß seiner jedesmaligen Vergangenheit sei, entstände. Durch dieses Gleichgewicht nun würde der bestimmende Einfluß alles diesem Augenblick Vorhergehenden aufgehoben und der Mensch zu einer unbedingten Selbstentscheidung in Stand gesetzt sein, womit nun erst für seine weitere sittliche Entwickelung eine *Grundlage der Freiheit* gewonnen wäre. — Sehen wir nun davon ab, daß nach dieser Hypothese das Leben des zu sittlichem Bewußtsein erwachten Menschen sich in zwei Perioden theilen würde, für deren zweite er sittlich verantwortlich wäre, für

die erste nicht, in deren zweiter sich Böses fände, was aus Freiheit entsprunge wäre, in deren erster dagegen Böses, was einen andern unbekannten Ursprung hätte, lassen wir es ferner als wahrscheinlich gelten, daß in die Schwankungen jedes Lebens irgend einmal ein solches augenblickliches Gleichgewicht eintrete, was für eine Freiheit wäre das, die so gerettet werden soll? Eine Freiheit, die zugleich die vollständigste Abhängigkeit von den äußern Umständen wäre, wie früher von der äquilibristischen Theorie überhaupt gezeigt wurde. Auch ist es eben nur eine willkürliche Voraussetzung, daß die Gewalt der eignen Vergangenheit sich bloß in der bestimmten Stärke der verschiedenen Antriebe offenbare, der Wille selbst aber davon ausgeschlossen sei.

Ist also hier nirgends die offne Stelle zu finden für den Hervorgang der freien That aus dem Unbedingten, der Punkt des Archimedes, von dem aus das Princip der Freiheit auf ursprüngliche Weise die Entwickelung bestimmen könnte, so drängt uns jene Verweisung an die Vergangenheit, die in ihrem Schooße die Keime der Gegenwart bergen soll, unaufhaltsam rückwärts von einem Momente zum andern, bis wir an dem Anfangspunkte der bewußten sittlichen Entwickelung des Individuums angelangt sind, in dessen Nähe dann auch wohl, wenn es nicht etwa mit ihm selbst zusammenfällt, das erste wirkliche Sündigen des Einzelnen anzutreffen sein wird. Wie entschieden wir auch die Naturnothwendigkeit jenes Prädeterminismus verwerfen mußten, den Kant im empirischen Gebiet für unüberwindlich hielt, so konnten wir uns doch nicht bergen, daß jeder folgende Moment durch die vorhergehenden irgendwie bedingt ist. Soll darum eine in der innern Selbstbestimmung unbedingte Freiheit, ein reines Hervorgehen der Selbstentscheidung aus Unentschiedenheit für das menschliche Leben behauptet werden, so muß es in jenem Anfangspunkte nachzuweisen sein. Ist es hier nachzuweisen, so findet auch das Schuldbewußtsein, das

uns jede Sünde voll und ganz anrechnet, seine zureichende Erklärung. Wieviel immer in der sündlichen That Folge des sündlichen Zustandes sein mag, den wir in diesem Augenblick keineswegs in unsrer Gewalt haben, der sündliche Zustand wurzelt selbst wieder in jener anfänglichen Sünde. Ist dann gleich im weitern Verlauf der Entwickelung an jedem Punkte nur eine beschränkte, mit Abhängigkeit vermischte Freiheit, so löst sich doch das Element von Unfreiheit, das wir hier antreffen, selbst wieder in Freiheit auf; denn es ist gegründet in jener ursprünglichen That freier Selbstbestimmung. —

Und doch, auch dieser Ausweg ist uns verschlossen. Stände wirklich an der Pforte unsers bewußten Daseins ein solcher individueller Sündenfall als ein Heraustreten des Willens aus reiner Unentschiedenheit in sündhafte Entschiedenheit, als ein Umsturz des bis dahin normalen Ganges unsrer Entwickelung, so würde diese dunkle Gestalt mit dem nächtlichen Schatten, in den sie unser ganzes Leben hüllte, auch den unverrückbaren Hintergrund unsrer Erinnerung bilden. Wer aber wüßte bestimmt zu sagen, wann und wie er zum erstenmal im Widerstreite mit dem erwachenden sittlichen Bewußtsein gehandelt hat? Gewiß geht unsre Erinnerung, wenn nur früh genug ein ernstes Interesse sich auf diese Momente richtet, hier weiter zurück, als gewöhnlich angenommen zu werden scheint, und es wird wohl Mancher sich bewußt sein, wann z. B. die ersten Gedanken des Hasses und der Rachsucht sich in ihm entzündeten, und welch einen wilden Aufruhr sie in der Seele des Kindes erregten. Aber graben wir tiefer in dem Schacht unsrer Selbsterinnerung, so entdecken wir hinter diesen frühsten Momenten wieder andre, durch die sie vorbereitet wurden, und die ihnen somit gleichartig sein mußten; suchen wir diese zu fixiren, so tauchen hinter ihnen wieder ähnliche Regungen in unsrer Erinnerung hervor, die sich in ungewissem Zwielicht verlieren, wenn wir sie festhalten wol-

len; zu einem reinen Anfang, zu einer ursprünglichen entscheidenden That ist auf diesem Wege schlechterdings nicht zu gelangen. Wir können aber eben darum einen solchen Anfang nicht finden, weil er in der That nicht vorhanden ist. Wie bedeutend immer die Epoche des erwachenden sittlichen Bewußtseins sein mag, es hat überall eine Vergangenheit hinter sich, die nicht ohne einen mitbestimmenden Einfluß auf das Verhalten des Kindes an jenem Wendepunkte sein wird.

Auch die Freiheit der ersten Entscheidung also, der wir überhaupt eine sittliche Bedeutung beilegen können, ist keine unbedingte; ja sie ist nicht einmal eine überall gleich bedingte. Oder soll es für diesen Moment gleichgültig sein, wie bis dahin das Kind geleitet worden ist, ob man es gewöhnt hat dem Willen der Aeltern, in den sich bisher das sittliche Gebot gekleidet, zu gehorchen, seine Begierden zu bezähmen, die festen Ordnungen seines eng begrenzten Lebens zu respektiren, oder ob es ihm an solcher Leitung und Zucht ganz gefehlt hat? Kann jetzt die erziehende Einwirkung die Principien noch nicht mittheilen, so ist es doch gewiß für die zukünftige durch Selbstbestimmung bedingte sittliche Entwickelung kein überflüssig Werk, inzwischen die Stoffe möglichst zu bearbeiten. Auch leuchtet ja wohl ein, wie in dem Alles wandelnden Strome der Zeit jener Moment selbst, in welchem der Erstling bewußter Sünde geboren wird, bei den verschiedenen Individuen sehr verschieden bestimmt sein wird in seinen Umständen und deren Verhältniß zur Entscheidung des Willens. Sind nun selbst für das gereiftere Alter die verschiedenen Grade der Versuchung, und ob sie das innere Leben gesammelt und gerüstet findet oder ob sie es in einem sorglosen Augenblick überrascht, unstreitig von mitbestimmendem Einfluß — in der Art z. B., daß von einem Menschen, welcher nach seiner sittlichen Beschaffenheit nicht stark genug wäre, um einer bestimmten, für ihn besonders mächtigen

Versuchung zu widerstehen, sich doch die Zurückweisung einer andern geringern mit höchster Wahrscheinlichkeit erwarten ließe —, wie sollte das unmündige Alter über den Einfluß dieser Unterschiede erhaben sein?

Und hier drängt sich die Frage auf, ob es denn überhaupt denkbar ist, daß in die schwache Hand des Kindes die höchste Entscheidung über die Gestalt des sittlichen Lebens gelegt wäre. Wir sagen: die höchste Entscheidung; denn welche Veränderungen immer in dem weitern Verlaufe der Entwickelung vermöge der in ihm fortwirkenden Freiheit vorkommen möchten, die allgemeine Richtung der Entwickelung müßte doch nach dem Zusammenhange dieser Ansicht mit der ursprünglichen Entscheidung gegeben sein. Gewiß eine außerordentlich gewagte Annahme! Wir wissen es wohl, daß mit dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins ein schlechthin neues, aus den vorangehenden Stufen unerklärbares Princip hervorbricht. Allein seiner Entwickelung nach ist dieses Princip im innern Leben des Menschen unstreitig durch Gradunterschiede bestimmbar; wer mag nun behaupten, daß es gleichgültig sei, ob jene Entscheidung der höchsten Stufe dieser Entwickelung anvertraut sei oder der niedersten, einer Stufe, auf der die Seele von der eigentlichen Bedeutung ihres Widerstrebens gegen den Ausspruch des Gewissens noch keine deutliche Vorstellung hat? Niemand zweifelt, daß dem Handeln des Kindes ein geringerer Grad von Zurechnungsfähigkeit eignet als dem Handeln des Mannes; und hier sollte grade eine Willensentscheidung des Kindes die einzige sein, auf welche die Last der Zurechnung voll und unverkürzt fiele! —

Es ist hiernach ein vergebliches Bemühen, für die reine Selbstbegründung unsers sittlichen Seins durch Freiheit in unserm Zeitleben eine leere, durch alles Vorangehende unbedingte Stelle zu suchen. Und doch kann uns eine solche ursprüng-

liche Selbstentscheidung, sich erhebend aus einem vollkommenen Indeterminirtsein, selbst jene Theilnahme an der Freiheit, die wir in der fortschreitenden sittlichen Entwickelung angetroffen haben, allein erklären und begründen. Ohne einen solchen reinen Anfang durch Selbstbestimmung, wie er aber innerhalb der zeitlichen Entwickelung des Menschen nicht möglich ist, schwebt diese beschränkte und gespaltene Freiheit haltungslos in der Luft; auf dem Boden eines praktischen Empirismus, d. h. einer Denkweise, die die subjektiven Bedingungen der sittlichen Beschaffenheit des Menschen nur im Gebiet des Empirischen sucht, ist der Determinismus niemals gründlich zu überwinden. Läßt sich also hier nicht ein Anfang vor dem Anfang finden, so wird zwar das Gemüth allen Verstandszweifeln zum Trotz auf das Zeugniß des sittlichen Bewußtseins hin an der Freiheit festhalten; wie aber dann der Begriff derselben auf dem Boden der Wissenschaft behauptet werden sollte, wäre nicht einzusehen.

So zwingt uns der Gang unsrer Untersuchung die Region der Zeitlichkeit zu überschreiten, um den Quell unsrer Willensfreiheit zu finden. Soll der sittliche Zustand, in welchem wir, abgesehen von der Erlösung, den Menschen antreffen, in ihm selbst, in seiner Selbstbestimmung beruhen, soll der Ausspruch des Gewissens, welcher uns unsre Sünde zurechnet, soll das Zeugniß der Religion, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern ihr feind ist, Wahrheit sein, so muß die Freiheit des Menschen ihren Anfang im Gebiet des Außerzeitlichen haben, in welchem allein reine, unbedingte Selbstbestimmung möglich ist. In dieser Region ist die Macht der ursprünglichen Entscheidung zu suchen, welche allen sündhaften Entscheidungen in der Zeit bedingend vorangeht. — Es ist gewiß sehr merkwürdig, daß ein Philosoph von Herbarts Richtung, dem kühnern Fluge der Spekulation eben so abhold, wie der sorgfältigen Beobachtung der psychologischen Phänomene zugewandt, sich doch

genöthigt findet, die Entstehung des Bösen im Menschen über das Gebiet der Erscheinung hinaus zu verlegen, und sie einer Art von intelligibler Welt, wenn auch natürlich nicht im Kantischen Sinne, zuzuweisen, den innern Zuständen der einfachen Wesen, die «nicht zeitlich, sondern beharrlich und nur einer gegenseitigen Hemmung zugänglich sind, wenn nämlich ihrer mehrere und entgegengesetzte in einem und demselben Wesen zusammentreffen»*). —

In den obigen Bestimmungen nun enthüllt sich uns erst die unergründliche Tiefe unsers Schuldbewußtseins, und für das Räthsel jener unauslöschlichen Schwermuth und Trauer, welche den verborgenen Grund alles menschlichen Bewußtseins bildet, und welche grade von edleren Naturen am tiefsten empfunden wird, finden wir nur hierin die Lösung. Das Thier ist fröhlich und zufrieden, wenn seine wesentlichen Bedürfnisse befriedigt sind und es von außen ungestört und ungefährdet ist; im menschlichen Bewußtsein wirft jener dunkle Hintergrund auch in die lichtesten Augenblicke seinen Schatten, und zwischen den Lauten der innigsten Freude drängt sich unbezwinglich ein Ton geheimer Klage hervor. Wir können hier nicht ausführen, nur darauf hindeuten, wie manche eigenthümliche Züge in Kunst und Mythologie der alten Zeit, in Volksdichtung und Volksgesang der Neuern hierin ihren Grund haben. Auch jene Angst und Trauer, die neuere Philosophen als durchgehenden und beharrlichen Charakter des thierischen Lebens wahrgenommen haben wollen, ist, in dieser Allgemeinheit behauptet, kaum etwas Anders als ein Widerschein, den der Schmerz des menschlichen Selbstbewußtseins in die Thierwelt wirft. Ist aber bei einigen Thieren dieß scheue Wesen wirklich in ihre Natur verwebt, so hängt dieß damit zusammen, daß ihr Leben oder ihre Freiheit stets von mächtigen Feinden bedroht

*) Gespräche über das Böse, S. 161. f.

ist. Nur die Persönlichkeit hat diesen ursprünglichen Quell des Schmerzes und Unbehagens in sich, und nur sie kann ihn in sich haben, weil nur sie einen außerzeitlichen Anfang ihrer Existenz hat.

In dieser außerzeitlichen Selbstbestimmung der persönlichen Wesen liegt aber zugleich die festeste innere Bürgschaft für die Unvergänglichkeit des Daseins, welche ihnen im Unterschiede von den Naturwesen eignet. Sie sind nicht in der Zeit entstanden; wie sollte die Zeit ihr Dasein mit sich hinwegnehmen können? Wir sind zwar weit entfernt, den Satz: was in der Zeit entsteht, vergeht auch in der Zeit, als ein durch sich selbst gewisses Axiom anzuerkennen, als welches er neuerlich öfters geltend gemacht worden *). Nicht die Nothwendigkeit der Wiedervernichtung folgt aus dem zeitlichen Anfang, wohl aber die Möglichkeit. Was irgend einmal nicht gewesen ist, das muß offenbar auch nicht sein können. Das religiöse Bewußtsein würde, wenn es auch die Möglichkeit des Vergehens anerkennen müßte, doch von dem Glauben an das Beharren aller persönlichen Wesen in der Existenz nicht lassen; es würde diese Möglichkeit als eine solche betrachten, deren Verwirklichung durch den positiven Willen der göttlichen Liebe immerfort ausgeschlossen würde. Aber auf philosophischem Boden vermag die Ueberzeugung von der persönlichen Unsterblichkeit erst fest zu werden gegen Zweifel, wenn der Kern der Persönlichkeit in seinem außerzeitlichen Ursprunge erkannt, mit andern Worten, wenn die Bürgschaft der Unsterblichkeit schon in dem urschöpferischen Willen Gottes, durch welchen die kreatürliche Persönlichkeit überhaupt ihr Wesen hat, gefunden ist.

Ob die h. Schrift die Wirklichkeit einer ewigen, d. h. in der Zeit endlos ausgedehnten Verdammniß lehrt, oder ob sie

*) Z. B. von Romang, System der natürlichen Religionslehre S. 584. f.

uns eine dereinstige Wiederkehr aller gefallenen Wesen zu Gott hoffen läßt, wird erst an einer spätern Stelle unsrer Untersuchungen zu erörtern sein. Jedenfalls aber hat das Bewußtsein des Christen dieses zu seinem wesentlichen Inhalt, daß er nur durch Christum, nur durch Erlösung und Gnade an der seligen Gemeinschaft Gottes Theil habe. Der negative Ausdruck dafür ist sein Bewußtsein außer dieser Erlösung einer Unseligkeit und Verdammniß verfallen zu sein, aus der er sich selbst in Ewigkeit nicht würde herauswickeln können*). Das ist nicht das wehmüthige Gefühl einer Schwäche und Schranke, die leider an dem erscheinenden Dasein des Menschen haftet, sondern wo dieses Bewußtsein nach dem Werthe seines natürlichen Lebens vor Gott verdammlich zu sein im Menschen erwacht, da trifft es Mark und Bein durchschneidend das Herz des Ichs. — Wie aber eine ewige Verdammniß überhaupt (moralisch) möglich sei, wie ein geschaffenes Wesen sich einer solchen würdig zu machen vermöge, das wird uns erst wahrhaft verständlich, wenn wir die transcendentale Bedeutung der Freiheit und mit ihr eine über die Zeit hinausliegende Urschuld erkennen.

Daß manche Philosophen den Freiheitsbegriff nicht mögen, weil er ihnen ihr Koncept verrückt, ist ganz natürlich; aber wenn auch Theologen, die der christlichen Wahrheit aufrichtig ergeben sind, nur nach Beseitigung des Freiheitsbegriffes die protestantische Theologie gegen den Pelagianismus gehörig befestigen zu können meinen, so mögen sie wohl zusehen, ob sie nicht niederreißen, was sie bauen wollen.

Eine jenseits des irdischen Lebens liegende Selbstentscheidung, durch welche die sittliche Beschaffenheit

*) Mit dem Ausspruch dieses Bewußtseins stimmt auf seinem Standpunkte auch Kant überein, Rel. inn. der Grenzen d. bl. Vern. S. 95.

des Menschen innerhalb desselben bedingt ist, haben unter denen, welche dem Ursprunge des Bösen nachforschten, auch sonst schon Manche angenommen. Die Platonische Ansicht*), in welcher es nicht ganz klar ist, was nur zur mythologischen Darstellungsform und was zum Inhalt selbst gehört, übergehen wir. Aehnlich verhält es sich mit der weitern Entwickelung des Platonischen Gedankens bei Philo. Denn wenn er in der Hauptstelle**) die Luft als das ursprüngliche Element der entweder auf- oder niedersteigenden Seelen bezeichnet, so dürfte es schwer sein die darin ausgedrückte Vorstellung mit dem zu vereinigen, was er sonst von dem menschlichen *νοῦς* als *ἀπόσπασμα* der göttlichen Seele oder Natur, und von dem Himmel als seinem ursprünglichen Aufenthaltsort lehrt. Mit größerer philosophischer Bestimmtheit wird diese Idee von Plotin ausgeführt***), welcher sie nament-

*) Die Hauptstelle findet sich im Staat X, 617. (Bekkersche Ausg. P. III, Vol. I, p. 508. f.). — Auch Plotin vermißt in Platos Aeußerungen über diesen Gegenstand die rechte Zusammenstimmung, Enneade 4, B. 2, K. 1.

**) In der Schrift de gigantibus, Pfeifferſche Ausg. vol. II, p. 360 — 364. Vgl. über die Philonische Vorstellung vom Urfall der Seelen Dähnes Jüdisch-Alexandrinische Religionsphilosophie, Abth. 1, S. 306. f. und Gfrörers Philo, Abth. 1, S. 371. 374. f. Weniger gehören hierher die Präexistenztheorien der rabbinisch-jüdischen Theologie. Denn wiewohl sie vor der Platonisch-Philonischen Ansicht den Vorzug haben, daß sie von der dualistischen Auffassung der menschlichen Leiblichkeit sich frei halten (bis auf die Kabbalisten, die gewöhnlich wieder in diese Vorstellung zurückfallen), so fassen sie doch den Gedanken nicht ethisch wie jene Ansicht, indem sie die sittliche Unreinheit der Seele in ihrem irdischen Leben nicht daraus erklären. Die Hauptstellen der Rabbinen über die Präexistenz finden sich bei Eisenmenger Th. 1, S. 467. f. Th. 2, S. 8. f.; womit verglichen werden kann Flügges Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit u. s. w. B. 1, S. 45 — 74. — Die Art, wie das Buch der Weisheit K. 8, V. 19. 20. auf Präexistenz anspielt, scheint eine entgegengesetzte Beschaffenheit der präexistirenden Seelen und einen entsprechenden Gegensatz ihrer Leiber anzudeuten.

***) Vgl. besonders die vierte Enneade B. 2, K. 1 — 6. und die treffenden Bemerkungen über Plotins Zurechnungslehre und Freiheitsbegriff bei Vogt, Neoplatonismus und Christenthum S. 74. 87. 91. f.

lich dazu benutzt, um mancherlei Unterschiede der einzelnen Seelen daraus zu erklären. Doch hindert ihn seine Ansicht von der allgemeinen Nothwendigkeit des Bösen, aus jener Erkenntniß für die Rechtfertigung der Zurechnung im sittlichen Bewußtsein wirklich Gewinn zu ziehen. Ganz aus diesem Interesse hatte schon früher in der christlichen Kirche Origenes jenen Gedanken aufgenommen und weiter entwickelt. Den Punkt indessen, wo die Schwierigkeit eigentlich liegt, hat er nicht erkannt, dagegen sie da gesucht, wo sie nicht ist, in dem Dasein der materiellen Welt und in der Mannigfaltigkeit der geschaffenen Wesen. Während ferner Origenes seine Präexistenz, indem er sie wie ein dem irdischen Leben zeitlich vorangehendes Sein beschreibt, gegen die zeitliche Bedingtheit zu verwahren versäumt, legt er ihr andrerseits zu viel bei. Denn es ist ihm nicht genug, sie als ein vollkommen heiliges und seliges Leben zu bezeichnen: selbst an der göttlichen Wesenheit läßt er diese Geister in ihrem Urstande Theil nehmen*). Dadurch aber, abgesehen von den hier eingreifenden unklaren emanatistischen Vorstellungen, steigert sich die Schwierigkeit den Fall dieser Geisterwelt zu denken zur Unmöglichkeit.

Die kirchliche Entwickelung der Lehre mochte jenen Grundgedanken sich um so weniger aneignen, da sie ihn in einem bedenklichen Zusammenhange mit andern Vorstellungen vorfand, deren fremdartiger Ursprung und Charakter ihr nicht verborgen bleiben konnte. In der streng Augustinischen Richtung drängte sie daher die Voraussetzungen der sittlichen Verderbniß und Verschuldung der Einzelnen vollständig in den Fall der Stammältern zusammen; in der sich mehr oder minder zum Pela-

*) Origenes' Vorstellungsweise ergiebt sich besonders aus der Schrift περὶ ἀρχῶν II, K. 9, 6. vgl. mit II, K. 1, 1. I, K. 8, 2. u. 4. IV, 36 (in der summarischen Wiederholung). Vgl. Thomasius' Origenes, S. 154. f. 160. f. 290. f., auch S. 329. f. die interessante Parallele mit Philo's Ansicht von dem Urstande und Abfalle der Seelen.

gianismus neigenden Richtung suchte sie noch eine Freiheit als Princip der individuellen Verschuldung im zeitlichen Leben des Einzelnen nachzuweisen. Die Annahme einer dieses Leben durch eine Urentscheidung bedingenden Präexistenz der Geister wurde zur träumerischen Grille einzelner einsamer Theologen wie des Scotus Erigena*), und kleinerer abgesonderter Parteien wie einiger Katharer. Erst als in neuerer Zeit der Begriff der Freiheit gründlicher erforscht und die Schwierigkeit das in der Freiheit gegründete Schuldbewußtsein aus dem bloßen Zeitleben des Menschen zu erklären erkannt wurde, konnte die tiefere Bedeutung jenes Gedankens wieder hervortreten.

Ganz an diesem Punkte hat ihn zuerst Kant wieder aufgenommen. Wir können es hier wie in mancher andern Beziehung nur wünschenswerth finden, daß unsre philosophische Theologie wieder enger an Kant anknüpfe, daß sie über die Unhaltbarkeit seiner Resultate nie vergesse, wieviel auch in praktischer Beziehung von diesem energischen Geist zu lernen ist. Der Erntetag einer zukünftigen abschließenden Epoche dürfte leicht ausweisen, daß seine Leistungen doch reichere und bessere Frucht für

*) Zwar läßt Scotus den Menschen in primo homine aus seinem intelligibeln Sein in dieses zeitlich sinnliche Leben herabsinken. Da er indessen den besondern Fall des ersten Menschen überhaupt nicht als wirkliche Geschichte betrachtet, de divis. naturae l. IV, c. 15, und andrerseits annimmt, daß der Mensch schon ursprünglich von Gott zur Vielheit der Zahl, nur nicht durch geschlechtliche Fortpflanzung, geordnet sei, a. a. O. l. IV, c. 12., so scheint, wenn jener Uebergang aus dem intelligibeln in das sinnliche Sein überhaupt eine reelle Bedeutung haben soll, die Vorstellung eines intelligibeln Urstandes der einzelnen Geister — ex prima conditione — zum Grunde zu liegen, wiewohl Scotus sie nirgends ausdrücklich vorträgt. Dagegen lassen sich die ähnlich lautenden Aussprüche des Mystikers Eckart (vgl. bei Martensen S. 27. 126.) nicht wohl hieher ziehen. Denn was Eckart meint, ist nicht ein diesem irdischen Leben bedingend vorangehendes rein geistiges Sein und Thun des Menschen, sondern eine über alles Zeitliche übergreifende Einigung des mystisch-spekulativen Denkers mit dem Absoluten durch eine intellektuelle Anschauung.

die Ethik getragen haben, als was sich im Gegensatz gegen Kant auf Spinoza's Boden erhoben hat. Zugleich wird dann klar werden, wie die Konsequenzen seiner Philosophie von ihrer praktischen Seite viel mächtiger als Kant selbst und noch mehr seine Schule erkannt hat, zum Christenthum, dem wirklichen nämlich, nicht einem durch die moralische oder spekulativ allegorische Auslegung zurechtgemachten, treiben. Die subjektiven Tendenzen in der weitern Ausführung dieser praktischen Philosophie sind allerdings überwiegend die der damaligen negativen Aufklärung; in ihren Principien, ihrem objektiven Geist steht sie hoch über den seichten und oberflächlichen Begriffen, die damals in diesem Gebiet das große Wort führten.

Die Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft hatte zu dem verneinenden Ergebniß geführt, daß dieselbe die Dinge an sich nicht zu erkennen vermöge. Daß hinter dem Zusammenhange der Dinge, den sie erkennt, ein solches Reich der Dinge an sich als bestimmender Grund desselben liege, galt für gewiß, aber seine Natur, damit also auch die Art und Weise, wie es der bestimmende Grund jenes Zusammenhanges ist, hatten sich als schlechterdings unerforschlich erwiesen. Zwar wurde der Vernunft, dem bloßen Empirismus und Skepticismus gegenüber, der Besitz synthetischer Urtheile a priori vindicirt; aber diese synthetischen Urtheile a priori mit ihrer logischen Grundlage, den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien, sollten doch nur regulative Principien für jede mögliche Erfahrung sein, sie sollten nur von immanentem, nicht aber von transcendentalem Gebrauch, das heißt, auf keine Weise geeignet sein, durch Anwendung auf Gegenstände einer übersinnlichen, intelligibeln Welt unsre Erkenntniß über die Erfahrungswelt hinaus zu erweitern. Da nun aber keine Erfahrung anders möglich ist als unter den Grundformen des Raumes und der Zeit, Raum und Zeit aber, wiewohl apriorischer Natur, doch nicht etwas den Dingen an sich

Anhaftendes, sondern nur subjektive Formen unsrer sinnlichen Anschauung sind, so dürfen wir dieser unsrer Erfahrungswelt keine objektive Realität zuschreiben, sondern haben sie nur als einen gesetzmäßigen Zusammenhang unsrer durch die Dinge an sich irgendwie erregten Vorstellungen, als eine Welt der Erscheinungen zu betrachten.

In dieser Erscheinungswelt nun, der auch wir mit unserm ganzen empirischen Dasein angehören, herrscht mit unverbrüchlicher Gewalt, als unerlaßliche Bedingung der Möglichkeit irgend einer Erfahrung, die Nothwendigkeit des Kausalzusammenhanges, und läßt der Freiheit, dem Vermögen eine Reihe von Veränderungen schlechthin anzufangen, nicht den geringsten Raum. Diese Nothwendigkeit des Kausalzusammenhanges, durch welche die Freiheit aus dem empirischen Gebiet gänzlich ausgeschlossen wird, ist nicht sowohl die Bestimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe, als vielmehr jenes Gesetz der Erscheinungswelt, was mit deren Abhängigkeit von der Zeit gegeben ist, und was uns nöthigt für jedes Geschehen die vollständige Kausalität in anderm, der Zeit nach Vorangehendem zu suchen. Mag dieses Andre immerhin ein bestimmter Zustand des handelnden Subjektes selbst sein, so ergiebt sich doch, daß Letzteres im Augenblick des Handelns selbst die Entscheidung nicht mehr in seiner Gewalt hat, also nicht frei ist.

Nun aber ist eine Thatsache unsrer Vernunft, die uns unmittelbar durch sich selbst Anerkennung abnöthigt, das Bewußtsein eines unbedingt gebietenden Gesetzes für unser Handeln. Die Bedeutung dieses Gesetzes ist, daß es rein durch sich selbst, durch eben diese Form der Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit, allen aus der Erscheinungswelt herstammenden Antrieben gegenüber, den Willen, die Maxime, nach der er sich entscheidet, bestimmt. Denn bestimmte dieses Gesetz unsre Maxime materiell, durch die Beziehung auf irgend ein Objekt, so könnten

wir, da ein solches uns nur empirisch, also in der Sinnenwelt gegeben sein kann, alles Sinnliche aber ein Bedingtes ist, uns des Gesetzes nicht als eines unbedingten bewußt sein. Demnach haben wir an dem Bewußtsein dieses praktischen Gesetzes die unumstößliche Bürgschaft, daß wir nicht bloß der Sinnenwelt, sondern auch einer intelligibeln Welt, die über Zeit und Raum erhaben ist, angehören, wiewohl wir durchaus nicht im Stande sind über ihre Beschaffenheit irgend eine theoretische Behauptung aufzustellen. Können wir aber nicht umhin ein solches unbedingt gebietendes Gesetz anzuerkennen, so müssen wir uns auch einen vom Naturgesetz der Erscheinungen und den Bedingungen der Zeit unabhängigen Willen, d. h. Freiheit zuschreiben. Wären nun die Erscheinungen Dinge an sich, so bliebe dennoch die Freiheit undenkbar, weil dann unser Handeln in Wahrheit vollständig durch den Naturmechanismus bestimmt sein würde. Weil aber, was die Dinge als Erscheinungen sind, nur in unsrer Vorstellung ist, seinen Grund jedoch selbst im Intelligibeln hat, so ist es nicht widersprechend, daß eine Handlung, die, als Erscheinung betrachtet, ganz unter dem Gesetz der Naturnothwendigkeit steht, zugleich ihren von dem Kausalzusammenhange in der Zeit unabhängigen Ursprung im Intelligibeln, in dem reinen, nicht empirisch-bestimmten Willen habe, d. h. frei sei*). —

Wir haben uns schon früher (B. 1, S. 407. f.) überzeugt, daß Kant, wenn er den intelligibeln Ursprung als Grundlage

*) Diese Darstellung ist besonders entnommen aus dem Hauptstück der Kr. d. r. V.: Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena, aus dem Abschnitt derselben: Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen, aus dem Hauptstück der Kr. der pr. V.: Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft, sowie aus der «kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft», aus dem Abschnitt der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» über den Begriff der Freiheit als Schlüssel zur Autonomie des Willens.

der Freiheit und Zurechnung für das Handeln nach dem Gesetz ernstlich festhalten wollte, diesen Ursprung allerdings auch auf das Handeln wider das Gesetz ausdehnen mußte. Es ist dieß die furchtbare Ironie der intelligibeln Welt gegen den Denker, der ihr im großen Bewußtsein menschlicher Würde ihr Geheimniß entreißt; er durchbricht, nach der Tiefe grabend, die Decke der Erscheinungswelt, um den reinen, autonomischen Willen zu suchen, und findet das radikale Böse. —

In dieser intelligibeln Freiheit nun haben wir unstreitig eine ganz andre Grundlage für die sittliche Zurechnung des Bösen, als uns irgend ein empirisch-psychologischer Freiheitsbegriff gewähren kann. Unser Gewissen rechnet uns nicht bloß die einzelnen unsittlichen Handlungen zu, sondern wenn wir uns damit entschuldigen, daß diese Handlungen mit Nothwendigkeit aus einer verkehrten Richtung unsers Wesens entsprängen, die uns nun einmal zur andern Natur geworden sei, so schlägt es diese Einwendungen damit nieder, daß es uns sofort diese verkehrte Grundrichtung selbst zurechnet. Und wenn wir uns weiter damit schützen wollen, daß doch diese verkehrte Richtung in uns vorhanden gewesen sei, soweit unsre Erinnerung die eigne Entwickelung rückwärts nach ihren Quellen zu verfolgen im Stande sei, daß also die Entstehung derselben sich in jene dunkeln Gegenden unsers Daseins verlieren, wo wir am wenigsten zu unterscheiden vermöchten, was in uns Selbstbestimmung, was Bestimmtsein durch Andres sei, so fährt das Gewissen nichtsdestoweniger fort uns diese Richtung mit allen ihren Folgen zuzurechnen. Zu diesem sonst unbegreiflichen Verfahren des Gewissens liefert uns die intelligible Freiheit den Schlüssel, den Beweis, daß es nicht ungerecht richtet. Auch lassen die von Kant aufgefundenen Grundbestimmungen dieses Freiheitsbegriffes uns schon ahnen, daß es nur durch ihn möglich sein wird der Konsequenz der antieleutherischen Systeme, die die Gottesidee nicht verleugnen,

zu entgehen, daß die menschlichen Willensbestimmungen überhaupt, also auch die bösen, ganz auf Gott zurückfallen, sei es nun als auf das wahre darin handelnde Subjekt, sei es als auf den unbedingten Urheber des schlechthin abhängigen Geschöpfes*). —

Es liegt ein großer Sinn darin, daß Kant, nachdem er in der Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft den Geist ganz an die Sinnenwelt gefangen gegeben, mitten in dem Sturz aller höhern Erkenntniß das unerschütterliche Bewußtsein einer schlechthin gültigen praktischen Wahrheit festzuhalten vermochte. Das rücksichtslose Fortschreiten auf seinem Wege, dessen Kant in der Kritik der praktischen Vernunft (S. 154.) sich rühmt, hätte ihn überzeugen müssen, daß, wenn seine kritischen Operationen wirklich die Macht hatten alle theoretische Erkenntniß des Uebersinnlichen zu vernichten, ihnen überhaupt keine Thatsache des Bewußtseins — und auf einer solchen ruht doch seine Anerkennung eines unbedingt gebietenden praktischen Gesetzes — zu widerstehen vermöge, schon darum nicht, weil eine solche Thatsache niemals von theoretischen Urtheilen rein loszuschälen ist. An der Gewalt der Konsequenzen, die auch in diesem Gebiet zu einem verneinenden Ergebniß drängten, können wir die Stärke des sittlichen Bewußtseins messen, die den Zweifel an jener praktischen Wahrheit durchaus nicht aufkommen ließ.

Aber die Anerkennung, die wir dem edeln Geiste Kants, seiner ernsten Wahrheitsliebe zollen müssen, kann uns natürlich nicht hindern die Frage ruhig zu untersuchen, ob seine Fassung des transcendentalen Freiheitsbegriffes in ihren nähern Bestimmungen auch haltbar sei.

Wir haben hier eine Freiheit in einer intelligibeln Sphäre,

*) Doch muß man gestehen, daß die Art wie Kant selbst den intelligibeln Freiheitsbegriff zur Auflösung dieses Problems anwendet, Krit. der prakt. Vern. S. 148. 149. (sechste Aufl.), völlig ungenügend ist, ja den eigentlichen Kernpunkt der Schwierigkeit gar nicht berührt.

die ein völliges Jenseits ist für unser empirisches Dasein und Bewußtsein, durch eine unermeßliche Kluft von ihm geschieden. Ja nicht bloß gänzlich von einander geschieden sind die beiden Reiche, sondern ihre Principien widerstreiten sich gradezu; herrscht im Gebiet des Intelligibeln nur Freiheit, so findet sich in dem des Empirischen nichts als strenge Naturnothwendigkeit. Ist aber dieß das Verhältniß zwischen beiden Welten, so haben wir auch gar kein Recht, einzelnes Empirische im Unterschiede von anderm Einzelnen assertorisch auf diese intelligible Freiheit zu beziehen; und als ein bloßer Machtspruch Kants muß es erscheinen, wenn er jede einzelne menschliche Handlung nach einer Maxime, welche eine Beziehung auf das Sittengesetz hat, unmittelbar aus der intelligibeln Freiheit hervorgehen läßt. Denn die Entstehung des Bewußtseins, in Beziehung auf das Sittengesetz, im Einklang oder im Widerstreit mit ihm, zu handeln, fordert nach Kants Grundsätzen wie jedes andre Geschehen im innern nicht minder als im äußern Leben schlechterdings eine immanente Erklärung, also eine Erklärung aus dem empirischen Kausalzusammenhang. Bleibt hier eine Lücke, so kann sie ihren Grund nicht in der Sache selbst, sondern nur in der Ungeschicklichkeit oder, wenn man will, in der nothwendigen Beschränktheit des Erklärers haben. Erinnern wir uns nur, wie uns Kant zur Entdeckung dieser intelligibeln Freiheit führte. Nicht das Bewußtsein der Selbstbestimmung beim einzelnen Handeln, auch nicht die Selbstzurechnung unsrer Handlungen, wozu wir uns im Gewissen genöthigt finden, machte den entscheidenden Uebergang aus der Sinnenwelt in die Verstandeswelt, sondern das Bewußtsein durch ein unbedingt gebietendes praktisches Gesetz bestimmt zu sein*). Hieraus nun läßt sich, wenn wir Kant

*) In der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» scheint dieser Durchbruch auch anders bewerkstelligt zu werden. «Diese Freiheit des Willens», heißt es S. 124, «praktisch, d. i. in der Idee allen seinen

Alles zugeben, ein allgemeiner Grund intelligibeler Selbstbestimmung für das Zeitleben persönlicher Wesen herleiten; etwas Weiteres darüber zu bestimmen kann eine bescheidene, ihrer Grenzen sich bewußte kritische Philosophie sich durchaus nicht gestatten*). Der einzelnen Handlung als solcher, weil sie etwa von jenem Bewußtsein des praktischen Gesetzes begleitet ist, den intelligibeln Ursprung auf unterscheidende Weise zuschreiben, hieße den beharrlichen Zustand, die Wurzel der Gesinnung, auf die doch, abgesehen von allem bestimmten Handeln, jenes Bewußtsein nicht minder bezogen werden kann, von jenem Ursprung ausschließen; wie aber wäre die Kritik der praktischen Vernunft zu diesem verneinenden Urtheil im Geringsten berechtigt?

Nicht die Konsequenz seiner wissenschaftlichen Principien, sondern eine davon unabhängige atomistische Richtung in Kants ethischen Ansichten ist es, wenn er die Forderung des Sittengesetzes nur auf die Maxime in der Bildung der einzelnen Handlung bezieht. Doch mangelt es ihm auch nicht ganz an dem Bewußtsein, daß aus dieser vollkommnen Jenseitigkeit des Intelligibeln und seiner Freiheit die absolute Unmöglichkeit folgt, über den sittlichen Werth oder Unwerth menschlicher Handlungen irgend etwas zu bestimmen. «Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld)», heißt es in der Kritik der reinen Vernunft, «bleibt uns, selbst die unsers eignen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsre Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden»**).

willkürlichen Handlungen als Bedingung unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewußt ist, ohne weitere Bedingung nothwendig». Allein wenn dieß nicht eine völlig leere Tautologie sein soll, so kann unter diesem Bewußtsein einer «Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens» doch nur das Bewußtsein des praktischen Vernunftgesetzes, das den Willen bestimmt, verstanden werden.

*) Vgl. Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 125. 126.

**) A. a. O. S. 429. Freilich ist, unsre Zurechnungen nur auf

Aus dieser abstrakten Trennung beider Gebiete ergiebt sich ferner, daß das empirisch-sittliche Leben, der sittliche Charakter des Menschen als Phänomen sich gar nicht mehr als die Erscheinung jenes intelligibeln, wahren Seins betrachten läßt*); wie könnte, was lauter Freiheit ist, in seinem alle Vermittelung ausschließenden Gegentheil, in dem starren «Naturmechanismus» erscheinen? Vielmehr wird das Phänomenon, wiewohl es durchaus seinen Grund im Intelligibeln haben soll, so daß «ein andrer intelligibler Charakter (des einzelnen Menschen) einen andern empirischen gegeben haben würde»**), zur tiefsten Vermummung des Noumenon, ja zum schroffsten Widerspruch gegen dasselbe. In der That kann das unser Dasein in der Zeit bedingende intelligible Sein im empirisch-sittlichen Leben nur erscheinen, wenn dieses mehr ist als bloße Erscheinung, wenn es die Macht hat, was in jenem durch freie Selbstbestimmung ursprünglich gesetzt ist, fortzusetzen. Ist dagegen, wie Kant und Andre die transcendentale Freiheit sich vorstellen, Alles hinter der Scene des irdischen Lebens schlechthin abgemacht, so löst sich die Erscheinung in einen wesenlosen Schein auf.

Knüpfen wir hier vorläufig, ohne das Verhältniß schon näher bestimmen zu können, an den transcendentalen Freiheitsbegriff die Resultate an, welche uns die Untersuchungen des vorigen Kapitels über das Wesen der sittlichen Entwickelung geliefert haben, so ergiebt sich, daß jenes von Kant entdeckte Princip sich mitten im Zeitleben viel bestimmter und

den empirischen Charakter zu beziehen, nach Kants Grundsätzen eben so unmöglich, und widerspricht gradezu dem, was Kant bald darauf, S. 432, lehrt. Im Empirischen als solchem könnte nach diesen Grundsätzen Zurechnung überhaupt nicht Statt haben.

*) In der Krit. d. r. V. S. 430. nennt Kant den empirischen Charakter das sinnliche Schema des intelligibeln Charakters.

**) A. a. O. S. 432.

kräftiger als das was es ist, als Freiheit, offenbart, als er selbst ihm gestatten will. Und dieses wirkliche Hereintreten des Intelligibeln in unser empirisches Leben und die damit gegebene realere Bedeutung des Letztern drängt sich Kant selbst zuweilen so mächtig auf, daß er nicht bloß in der Kritik der Urtheilskraft eine Brücke zu schlagen sucht über die Kluft zwischen dem Uebersinnlichen und den Erscheinungen, sondern daß er in den Kritiken der «reinen» und der «praktischen» Vernunft die Kluft manchmal ganz vergißt, und von der intelligiblen Selbstbestimmung in Beziehung auf Sittliches so redet, als wäre sie empirischer Kausalität und ihren Erfolgen ganz gleichartig. Dahin gehört, wenn Kant öfters den intelligibeln Charakter des Menschen als seine Denkungsart im Unterschiede von seiner Sinnesart, d. i. den empirischen Charakter bezeichnet. Von derselben Art ist, wenn Kant in der Krit. d. r. V. S. 429. Freiheit und Natur (den unverschuldeten Fehler oder die glückliche Beschaffenheit des Temperaments) sich in die Bewirkung der Handlungen theilen läßt*) — eine Vorstellungsart, welche, nach den wahren Principien Kants beurtheilt, den Naturbegriff und den Freiheitsbegriff gleich tödtlich verletzen würde. Eben dahin müssen wir auch die früher berührte Betrachtungsweise rechnen, nach welcher das Böse aus einem Unvermögen des Menschen als intelligibeln Wesens sich im empirischen Leben rein darzustellen abgeleitet wird; denn wenn die empirische Kausalität an sich die Macht haben soll die intelligible zu beschränken, so müßten beide wesentlich gleichartig sein. Dieß sind indessen nur einzelne Inkonsequenzen, entsprungen, welches auch der sonstige Werth dieser Vorstellungsweisen sein mag, aus dem an sich richtigen Gefühl einer lebendigern Verknüpfung zwischen beiden

*) Auch nach der Kritik der Urtheilskraft, Einleitung S. XVIII. sollen die beiden Gebiete des Naturbegriffes und des Freiheitsbegriffes sich in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken!

Sphären; immer kehrt Kant von da wieder auf seinen eigentlichen Standpunkt zurück, auf welchem das Intelligible an dem Empirischen nur sein absolutes Gegentheil hat, indem es selbst ganz Freiheit und selbstständiges Wesen, dieses aber nur Naturnothwendigkeit und selbstlose Erscheinung ist.

Wir haben im Vorstehenden schon angedeutet, worin zunächst der Grundfehler dieser ganzen Ansicht besteht. Es ist die stolze Verachtung unsers empirischen, also in der Zeit sich entwickelnden Seins und Bewußtseins, wie sie in der idealistischen Richtung unsrer Philosophie seit Kant und durch Kant herrschend geworden ist. Ungerechte Verachtung des Empirischen ist es, die wesentlichen Erkenntnißformen dieses Bewußtseins von Gott und seinen wahrhaftigen Offenbarungen schlechterdings loszureißen, und sie ganz an eine Sinnenwelt festzuketten, die nichts als Erscheinen und Scheinen sein soll. Hat das Sein des Menschen außer jenem zeitlosen Intelligibeln keinen andern Gehalt als eine dem thierischen Leben analoge Sinnlichkeit und keine andre Form als einen ungeistigen Naturmechanismus? Entsteht alle Erfahrung nur aus der Verbindung der sinnlichen Wahrnehmung mit den formalen Verstandesoperationen? Giebt es nicht ein Erfahren, das die höchste, unmittelbar geistige Bedeutung hat? Die Behandlung dieses Begriffes in der Kritik der reinen Vernunft will davon freilich nichts wissen; und doch ist es durch den Ausdruck: Faktum der Vernunft, mit welchem Kant das unabweisliche Bewußtsein des unbedingt gebietenden Sittengesetzes bezeichnet, nur leicht verhüllt, daß ihm selbst etwas, was zunächst Thatsache der innern Erfahrung ist, den Uebergang in seine intelligible Welt bahnen muß.

Gelänge es nun mit diesem Uebergange so, daß der Mensch wirklich Besitz ergreifen könnte von der intelligibeln Welt, so würde er jene Herabwürdigung seiner empirischen Welt, ja den Verlust derselben, ihr Zerrinnen in lauter subjektives, wenn

gleich nothwendiges Vorstellen leicht verschmerzen können. Allein die Besitzergreifung auch in diesem Gebiet ist ihm versagt; es bleibt hier beim bloßen Sollen und Postuliren in praktischer Absicht; ist dem Gebiet des Naturmechanismus, der Sinnenwelt, die Realität abgesprochen, so ist auch «die Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist*)».

Wie seltsam ist doch das Ergebniß dieser Philosophie! Ueber die Nichtigkeit seiner Erfahrungswelt öffnet sie dem Subjekt die Augen, aber zugleich darüber, daß es mit unzerbrechlichen Ketten an diese Nichtigkeit festgeschlossen ist. Jenseits derselben in der himmlischen Region des Intelligibeln, verkündet sie ihm, müsse die Wahrheit liegen, aber zugleich, daß es nicht vermöge sich in diese Region zu erheben. So schwebt es zwischen Himmel und Erde, von Beiden wechselsweise angezogen und abgestoßen, nur seiner Erkenntnißformen und deren Subjektivität sich bewußt.

Es ist der eigenthümliche Fortschritt, den Kant in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» macht, daß er, in der richtigen Ahnung, daß das bloße Postuliren des Intelligibeln «in praktischer Absicht» selbst in praktischer Absicht zu wenig ist, einige weitere Bestimmungen über das Thun der transcendentalen Freiheit, worin unsre empirisch-sittliche Beschaffenheit gegründet sein soll, gewinnt. Aber ist uns nun damit wirklich geholfen? — Nach Kantischen Grundsätzen ist es schlechterdings unmöglich, daß die Freiheit als dem intelligibeln Gebiet angehörig durch irgend etwas in der Erscheinungswelt bestimmt werde **). Hat also der freie Wille

*) Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 114.

**) Vgl. z. B. Kritik der pr. V. S. 142: In diesem seinem (nicht unter Zeitbedingungen stehenden) Dasein ist dem Subjekt nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung und überhaupt jede dem innern Sinn gemäß wechselnde Bestimmung seines Da-

des Menschen sich selbst auf außerzeitliche Weise eine Bestimmung gegeben, so kann kein Geschehen in der Zeit, welcher Art es immer sein mag, darin irgend eine Aenderung hervorbringen. Nun hat der Mensch durch eine intelligible That die Maximen seines Handelns umgekehrt, indem er die Maxime des Gehorsams gegen das Sittengesetz der Maxime der Selbstliebe untergeordnet hat, und eben darin besteht ja das radikale Böse *). Ist es so, dann vermag er auch schlechterdings nicht in irgend einer Zeit von dieser Umkehrung der Maximen wieder frei zu werden. Ja er vermöchte dieß selbst dann nicht, wenn es denkbar wäre, daß irgend einmal diese subjektive Anschauungsform der Zeit überhaupt ihre Bedeutung für ihn verlöre; denn da es dem Begriff des Intelligibeln widerspricht die Aufhebung einer intelligibeln That durch eine zweite darauf folgende anzunehmen, so müßte die durch Freiheit gesetzte Umkehrung der Maximen ewig bleiben **).

Dennoch behauptet Kant die Möglichkeit einer Wiederherstellung des Menschen und zwar in diesem zeitlichen Dasein, und sogar ganz durch des Menschen eigne Kraft ***); aber er hat

seins, selbst die ganze Reihefolge seiner Existenz als Sinnenwesen ist im Bewußtsein seiner intelligibeln Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität als Noumens anzusehen.

*) Rel. innerh. der Grenzen der bloßen Vernunft S. 26. f.

**) Prädikate, die einander widerstreiten, können dennoch demselben Subjekt in derselben Beziehung beigelegt werden; die Zeit ist es, durch welche diese Möglichkeit vermittelt wird. Ist nun das intelligible Sein wesentlich zeitlos, so fällt diese Vermittelung weg. Darum können dem Menschen nach seinem intelligibeln Charakter nicht zwei Entscheidungen, von denen die eine die andre aufhebt, zugeschrieben werden; wenngleich es wohl denkbar ist, daß er nach diesem seinem intelligibeln Sein ein andrer sei, insofern er von dem ihn bedingenden unendlichen Princip, ein andrer, insofern er von seiner eignen Entscheidung abhängt; denn hier ist es eben die Verschiedenheit der Beziehung, die die Vermittelung bildet.

***) A. a. O. S. 48. u. a. v. a. St.

nicht das Geringste gethan, um diese Annahme — ich will nicht sagen, begreiflich zu machen, sondern nur von den offenbaren Widersprüchen, die auf ihr lasten, zu befreien. Nicht durch eine allmälige Reform, sondern «durch eine Revolution in der Gesinnung, durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung» soll es mitten im Zeitleben des Menschen dahin kommen, daß er die Achtung vor dem Sittengesetz «als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkür» in dieselbe aufnehme*); aber vergebens sehen wir uns nach einem Princip um, das diesen ungeheuern Umschwung vollbringe, da jene transcendentale Freiheit, deren Selbstentscheidung das zeitliche Dasein des Menschen und dessen empirischen Charakter schlechthin bestimmt, eben die Umkehrung der Maximen in sich aufgenommen hat.

Kant beruft sich darauf, daß doch die Pflicht diese Revolution der Denkungsart gebiete, und daß dieselbe deßhalb nach jenem bekannten: ich soll, also kann ich, dem Menschen auch möglich sein müsse**). Aber dieser Grund wird Niemanden überzeugen, der die frühern Bestimmungen Kants nicht vergessen hat. Jene radikale Verderbniß der Gesinnung durch Umkehrung der Maximen ist ja nicht ein Nichtkönnen, nicht eine Folge aus den Schranken unsrer Natur, sondern ein Nichtwollen, an sich, in Beziehung auf den Menschen als Noumenon, völlig frei, nur für sein empirisch sittliches Sein und Handeln, insofern dasselbe ganz durch die intelligible Willensentscheidung bestimmt ist, nothwendig. Hatte Kant einmal aus der Zurechnung des Bösen, welches er doch in die menschliche Natur eingewurzelt fand, geschlossen, daß dasselbe trotz dieser Einwurzelung in die Natur seinen Ursprung nicht in einem Nichtkönnen, sondern in

*) A. a. O. S. 52. 54.

**) A. a. O. S. 49. 54. 60.

der intelligibeln That der Freiheit habe, so konnte er das dabei zum Grunde gelegte Axiom: ich soll (das Böse meiden), also kann ich, nicht zum zweitenmal brauchen, um dadurch das Gegentheil, die Möglichkeit der Ueberwindung jenes radikalen Bösen zu beweisen. — So wird dem von der Sünde gefesselten Zustande des Menschen gegenüber das aus der sittlichen Idee abgeleitete Können sofort selbst wieder zu einem Sollen; sagt ihm im Namen des praktischen Vernunftgesetzes: du sollst heilig sein in jedem Augenblick deines Lebens; also kannst du es auch von diesem Augenblicke an, so wird er euch antworten: ich sollte freilich können, aber ich kann nicht.

Kant bestimmt seine Meinung von diesem Können genauer so: «Das Böse ist als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht stattfinden kann*);

*) Warum, wenn die Forderung des Sittengesetzes doch unstreitig auf gänzliche Vermeidung des Bösen geht, schloß Kant in diesem Falle nicht: ich soll, also kann ich —? Darum nicht, antworten wir vom Standpunkte der Kritik der reinen Vernunft, weil, wenn in Folge eines solchen Könnens in einem menschlichen Leben vollkommne Heiligkeit wirklich würde, hier das Erscheinende dem Uebersinnlichen, die empirische Wirklichkeit der Idee gleich geworden wäre, womit Kants ganze Erkenntnißtheorie, welche durchaus auf das Außereinanderbleiben beider Sphären gebaut ist, zusammenstürzen würde. Wir brauchen die Frage gar nicht objektiv zu nehmen; genug, daß nach dieser Erkenntnißtheorie es dem menschlichen Geist überhaupt an einem Organ fehlt, um eine solche Gleichheit zu erkennen und in einem Urtheil, welches ja doch ein theoretisches wäre, auf die Beschaffenheit eines in der Erfahrung gegebenen Objektes ginge, auszusagen. Deßhalb müßte, wenn auch ein solcher Mensch existirte, er nicht bloß im fremden, sondern auch in seinem eignen Bewußtsein so beurtheilt werden, als wäre auch für ihn noch ein von seinem sittlichen Sein verschiednes Sollen vorhanden. Muß es demnach für das menschliche Bewußtsein wesentlich ein über das Können hinausgehendes Sollen geben, so ist jenes Axiom: ich kann, denn ich soll, völlig umgestoßen. Soll es bestehen, so muß die in der Kritik der reinen Vernunft enthaltene Erkenntnißtheorie aufgegeben werden. Denn wie das

gleichwohl aber muß er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird»*). Diese und ähnliche Versicherungen mögen den Pelagianischen Neigungen jener Zeit ganz angemessen sein; der folgerechten Entwickelung der Grundgedanken sind sie es nimmermehr. Nach diesen wird die außerzeitliche That der Freiheit zur unabänderlichen Prädetermination für den ganzen Zeitverlauf**); der eitle Traum von Selbsterlösung und Wiedergeburt durch eigne Kraft hat kein besseres Geschick als jene «gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis Rousseau», daß die Welt unaufhörlich vom Schlechten zum Bessern fortrücke***); der Mensch bleibt rettungslos im Abgrunde des radikalen Bösen liegen. Kant gesteht dieß dem eigentlichen Princip nach auch selbst ein an der eben angeführten Stelle und sonst öfter in seiner Religionslehre; der Hang zum Bösen ist ihm schlechterdings unvertilgbar in der menschlichen Natur. Aber auch unabhängig von seinem intelligibeln Freiheitsbegriff nöthigte ihn zu dieser Anerkennung eine andre Seite seines Systems, sein Dualismus zwischen Idee und

Bewußtsein des Sittengesetzes den Uebergang macht aus der Erscheinungswelt in die intelligible, so macht das Axiom: ich soll, also kann ich, folgerecht durchgeführt, den vollständigen, mit dem Besitz des Intelligibeln ausgestatteten Rückgang aus dieser Welt in jene zeitliche, empirische. Einen solchen Rückgang aber kann jene Erkenntnißtheorie schlechterdings nicht gestatten.

*) A. a. O. S. 35.

**) Kant versteht unter Prädeterminismus nur dieß, daß jede einzelne Handlung, empirisch, also als Begebenheit betrachtet, ihre vollständige Kausalität in Bedingungen hat, welche der Zeit nach vorangehen und deßhalb im Augenblick der Handlung nicht mehr in der Gewalt des Subjektes sind. Aber aus seinen Bestimmungen über das Verhältniß des Intelligibeln zum Erscheinenden ergiebt sich noch ein ganz andrer viel gewaltigerer Prädeterminismus. Das außerzeitliche Wollen wird für alles Wollen in der Zeit zum unbezwinglichen Fatum.

***) A. a. O. S. 5.

Wirklichkeit, der dem empirischen Dasein des Menschen die völlige Aufhebung des Bösen nicht gestattet, sondern nur die sogenannte unendliche Annäherung an dieselbe. — Und dieß unvermeidliche Endergebniß der Kantischen Gedanken wird durch seine Trostlosigkeit den nicht überraschen, der erwägt, daß bei einer so ernsten Auffassung der Sünde nur das Christenthum dem Menschen die Hoffnung wirklicher Heiligkeit und Seligkeit zu gewähren vermag durch die Erlösung.

Daß ferner die wirkliche Gestalt des sittlichen Lebens dem so gefaßten Begriff der intelligibeln Freiheit entschieden widerspricht, ist leicht einzusehen. Unbefangen betrachtet, zeigt uns jene Wirklichkeit, wie wir im vorigen Kapitel erkannt haben, weder die absolute Freiheit, welche Kants praktische Vernunft sucht und postulirt, noch die bloße Unfreiheit und Naturnothwendigkeit, welche seine theoretische Vernunft findet, sondern eine bedingte und beschränkte Freiheit. Mitten im zeitlichen Leben, sahen wir, bewährt sich die Selbstbewegung dieser Freiheit als das progressive Princip der sittlichen Entwickelung. Damit aber verträgt sich weder der Kantische Begriff von der Freiheit noch der vom Kausalzusammenhang alles Zeitlichen. Aber eben so wenig läßt sich dieser Freiheitsbegriff mit der konservativen, den stetigen Zusammenhang der Momente wahrenden Seite der sittlichen Entwickelung in Einklang bringen; er verneint diese Seite ganz auf dieselbe Weise wie der empirische Freiheitsbegriff des Indeterminismus. Jeder einzelne Willensakt, insofern er als ein sittlicher, dem Subjekt zuzurechnender betrachtet wird, bricht schlechthin ohne Zusammenhang mit allem Vorangehenden und darum auch ohne Bedeutung für die sittliche Zukunft des Handelnden aus dem Abgrunde der transcendentalen Freiheit hervor. Sehr bezeichnend drückt dieß Kant so aus: jede böse Handlung müsse, wenn man den Vernunfturſprung derselben suche, so betrachtet werden, als

ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre *).

Sollen wir erst noch ausführlich darthun, daß auch das Urtheil des Schuldbewußtseins, so kräftig es, genauer analysirt, den Kern des Gedankens bejaht, mit der weitern Ausführung desselben bei Kant keinesweges übereinstimmt, indem es sich nicht bloß, ohne irgend einen Unterschied zu machen, an die abstrakte Thatsache einer Uebertretung des gekannten Sittengesetzes hält? Wir wollen hier nicht wiederholen, was aus dem Standpunkte eines gebildeten Determinismus von Herbart in seiner Psychologie sowie von Romang in der Schrift über Willensfreiheit und Determinismus auf Grund der Phänomene des sittlichen Urtheils gegen die Meinung, die Zurechnung setze in jedem Akt des Willens als solchem eine absolute Freiheit voraus, Treffendes gesagt worden ist. Nur ein Paar Bemerkungen erlauben wir uns beizufügen.

Kant findet an einigen Stellen seiner Schriften eine mächtige Bestätigung seines Freiheitsbegriffes darin, daß wir die verbrecherische That eines Menschen ihm durchaus zurechneten, also als schlechthin frei beurtheilten, wenn wir sie gleich, empirisch genommen, als nothwendigen Erfolg von allerlei Umständen, die ihm nicht zugerechnet werden könnten, von schlechter Erziehung, schlimmen Anlagen des Temperamentes, übler Gesellschaft u. s. w. betrachten müssen **). Sollte das unbefangene sittliche Urtheil wirklich so verfahren? Allerdings rechnet es auch die unter solchen Umständen begangene böse That dem Thäter zu; allein es ist weit entfernt sie zu gleicher Zeit als nothwendiges Ergebniß dieser Umstände anzuerkennen. Vielmehr denkt es sich dabei, daß die Selbstbestimmung des Thäters die begrenzende Macht ist für den mitbestimmenden Einfluß jener Mo-

*) A. a. O. S. 42. 43. Kr. d. r. V. S. 432.
**) Kr. der r. V. S. 431. Kr. der pr. V. S. 145.

mente, daß in seiner Willensrichtung, welche ihren Grund hat in seiner Selbstbestimmung sei es im gegenwärtigen oder in vergangenen Augenblicken seines Lebens, die eigentliche Entscheidung liege, ob er den mächtigen Versuchungen folgt oder widersteht. Weil es aber jenen von der Selbstbestimmung unabhängigen Umständen einen mitwirkenden Einfluß zugesteht, macht es überall, soweit es diese Umstände kennt, Gradunterschiede in der Zurechnung. Wo zwar der Wille der Versuchung sich widersetzte, aber die Versuchung als das Resultat aller jener Umstände so gewaltig war, daß eine ausgezeichnete Widerstandskraft des Willens zu ihrer Ueberwindung erforderlich gewesen wäre, da mildert sich sein Ausspruch über die Schuld im Vergehen. Dagegen findet es die Schuld doppelt schwer, wenn es von dem Uebelthäter weiß, daß alle jene Umstände in einem günstigen Verhältniß zu seiner sittlichen Bildung standen. So wenig stimmt das von einseitigen Zurechnungslehren der Schulen unbestochene sittliche Urtheil der Kantischen Abstraktion bei! Nur darum kann es sie zuweilen zu bestätigen scheinen, weil dem Urtheilenden das wahre Verhältniß aller jener äußern Bedingungen zur sittlichen Entwickelung des Sündigenden, streng genommen, nie vollständig bekannt, öfters gänzlich unbekannt ist, so daß er, insofern er doch zu einem Urtheil, etwa als Bedingung eines bestimmten Handelns, aufgefordert ist, sich auf die That in ihrer Einzelheit beschränken muß. Denn auch das Geständniß des Thäters kann uns wohl die innere Genesis der Uebertretung, aber nie vollständig jenes Verhältniß enthüllen, weil er dasselbe selbst nicht erschöpfend zu erkennen, noch weniger eine sichere Vergleichung mit der Gestalt desselben bei Andern anzustellen vermag. Aber auch innerhalb jener Beschränkung auf die Handlung für sich hält sich das sittliche Urtheil keinesweges, wie es nach der Konsequenz des **Kantischen** Freiheitsbegriffes thun müßte, bloß an die nackte Thatsache der Uebertretung eines dem Bewußtsein

gegenwärtigen sittlichen Gebotes, sondern es erkennt auch da noch Gradunterschiede der Schuld an, die ihm theils objektiv auf den Werthunterschieden der verletzten Pflichten und den Größeunterschieden der Verletzung, theils subjektiv auf den Gradunterschieden in der Klarheit des Bewußtseins von der entgegenstehenden Pflicht beruhen.

An diese Thatsachen des sittlichen Urtheils schließt sich das Christenthum bestätigend an. Zunächst giebt es jener abstrakten Betrachtungsweise ihr Recht, indem es überall im Menschen das sittliche Bewußtsein voraussetzt, und ihn darum für alle Uebertretung des sittlichen Gesetzes schlechthin verantwortlich macht. Diese Voraussetzung geht so sehr durch das ganze N. T. hindurch, daß es überflüssig ist an Einzelnes zu erinnern. Auch in dem verdunkelten heidnischen Bewußtsein erkennt der Apostel Paulus diesen unauslöschlichen Funken, und schreibt darum auch den Heiden die Verantwortlichkeit für ihre Vergehungen zu, Röm. 1, 32. 2, 9—16. Lassen sich diese Urtheile der h. Schr. etwa dahin auslegen, daß ihr eigentlicher Gegenstand jene außerzeitliche Freiheitsthat sei, welche nach der Kantischen Auffassung allerdings alle Sünden der Menschen, wenigstens alle bewußten, einander in Rücksicht der Zurechnung schlechterdings gleich machen muß? Daß alle Sünden eine specifische Gleichheit mit einander haben, weil sie alle aus einem verkehrten Princip stammen, dieser Satz folgt aus den Grundanschauungen des Christenthums, so gewiß in denselben die strengste Entgegensetzung zwischen dem Guten und dem Bösen liegt. Aber innerhalb dieser wesentlichen Gleichheit erkennt das Christenthum die stärksten Unterschiede im Mehr und Minder der Verschuldung an. Es weiß von einer Sünde, welche, im ausdrücklichen Gegensatz gegen alle andern Sünden, nimmermehr vergeben werden wird, Matth. 12, 31. 32., von einer andern, auf welche, gleichfalls im Gegensatz gegen andre Sünden, die brüderliche Fürbitte sich nicht mehr er-

strecken soll, 1 Joh. 5, 18. Diese Entscheidungssünden sind aber offenbar nicht jenes radikale Böse, welches außerzeitlich und allgemein sein soll, sondern einzelne Handlungen Einzelner in der Zeit. Eben so sind es Entwickelungen in der Zeit, durch welche die Menschen die Sünde in sich selbst dahin zu steigern vermögen, daß die göttliche Gnade sich von ihnen zurückzieht und sie in ihren verkehrten Sinne dahingiebt, Röm. 1, 24. f. u. a. St. Das Christenthum kennt ferner Gradunterschiede der Schuld, die auf den verschiedenen Graden des Bewußtseins von der Bedeutung der sündlichen That und dem verbindenden Ansehen der entgegenstehenden sittlichen Normen beruhen. Wer diese Normen nicht als seines Herrn Willen weiß und sie übertritt, ist auch strafwürdig, weil er ihr allgemeines bindendes Ansehen auch ohnedieß in seinem Gewissen erkennen muß; aber doppelter Strafe ist der würdig, der sie so weiß, Luc. 12, 47. Wem viel gegeben ist, von dem wird man viel fordern; mit der Steigerung des Bewußtseins steigert sich auch der Fluch der verkehrten That. Darum haftet an der Erscheinung Christi in der Geschichte unmittelbar eine κρίσις. Sodom und Tyrus und Sidon sind dem Gericht Gottes verfallen wegen ihrer Sünden, aber in viel höherm Grade jene Galiläischen Städte, die den Sohn Gottes von sich gestoßen haben. Denn wenn in Sodom und Tyrus und Sidon die Thaten geschehen wären, die in jenen Städten geschehen sind, sie hätten ihren Sinn geändert, Matth. 11, 21—24. Es giebt also nicht bloß Gradunterschiede der Schuld, sondern dieselben sind auch durch Umstände bedingt, welche in der Zeit liegen; auch ist dabei nicht von der Beschränktheit menschlicher Zurechnungen, sondern von göttlicher Zurechnung die Rede; wie stimmte damit eine Ansicht überein, nach welcher alle Verschuldung und Zurechnung nur auf die Entscheidungen einer außerzeitlichen Freiheit geht, zu denen sich alles in der Zeit Geschehende nur als Folge verhalten soll? —

Es ist eine zwiefache Erkenntniß, deren Mangel Kant die richtige Auffassung des Verhältnisses zwischen dem intelligibeln Sein des Menschen und seinem zeitlich-empirischen Leben unmöglich machte.

Einerseits verkannte er — freilich nicht er allein, sondern überhaupt jene spiritualistische, Raum und Zeit als eine dem Wesen des Geistes fremde Schranke betrachtende Richtung, die in der Philosophie und Theologie oft genug vorgekommen ist —, daß alles abgeleitete, bedingte Sein irgend einer Zeitlichkeit und Räumlichkeit zur vollen Wirklichkeit seiner Existenz bedarf. Der geschaffene Geist kann sich selbst, den konkreten Inhalt seines Seins, nicht wie mit Einem Schlage haben, weil er sich nicht von sich selbst hat, weil er einen abhängigen Anfang seiner Existenz hat; darum muß er werden, damit er sei, was er ist seinem Begriffe nach. Die Form des Werdens aber ist die Zeit. Der geschaffene Geist kann ferner vermöge seiner Bedingtheit sich selbst nicht haben, ohne andres bedingtes Sein, geistiges wie materielles — denn die Geister sind von Natur undurchdringlicher als die Körper, nur daß jene ihre Undurchdringlichkeit durch die Liebe als das communicativum sui aufzuheben vermögen, diese nicht — von sich auszuschließen, sich von ihm abzusondern. Diese wesentliche Schranke fordert ihre bestimmte Ausprägung, und findet sie in einer dem Geiste angemessenen Leiblichkeit. Geht der endliche Geist der Macht verlustig seine immanente Schranke in dieser bestimmten ihm objektiven Aeußerlichkeit auszuprägen, so fehlt ihm auch das Vermögen zu wirken und sich andern Wesen seiner Art zu offenbaren. Wie demnach Zeit und Raum das geschaffene Sein als einzelnes scheiden, so verbinden sie das Geschiedene wieder als Bedingungen der erfahrenden Erkenntniß *), worin der Geist die Fülle des besondern Seins in sich aufnimmt.

*) Die Kritik der reinen Vernunft hat, wie Trendelenburg in den logischen Untersuchungen Th. 1, S. 128. ff. trefflich zeigt, aller-

Wir sind keineswegs berechtigt, die bestimmte Form, welche Zeit und Raum, unsre successive Entwickelung und unsre Leiblichkeit gegenwärtig für unser Wahrnehmen und Bewußtsein haben, für die einzig mögliche, für die immer und überall gültige zu erklären; aber dazu sind wir berechtigt, den Eintritt in das Jetzt und das Hier als einen Fortschritt im Sein des individuellen Geistes zu betrachten, wodurch er erst zur vollen Bestimmtheit seiner Existenz zu gelangen vermag. Die Philosophie sucht die Niedrigkeit und die Erhabenheit des Menschen an falscher Stelle, so lange sie jene in der Zeitlichkeit und Räumlichkeit, diese in der Zeitlosigkeit und der sogenannten reinen Geistigkeit seiner Existenz sucht. Wie in der Beschränkung sich der Meister zeigt, so verschmäht Gott nicht — das ist die andre Wahrheit, welche Kant verkennt —, diesem in Zeit und Raum beschlossenen Dasein den höchsten Inhalt anzuvertrauen. Es ist überall Gottes Art nicht seine großen Gedanken prahlerisch auszulegen; vielmehr entzieht er sie, ihre Strahlen löschend, den rohen und frechen Blicken, und verbirgt seine höchsten Werke in eine unscheinbare Gestalt. Wenn der ächte Künstler in dem engen Raume des menschlichen Leibes eine innere Unendlichkeit von Schönheit und Bedeutsamkeit zu enthüllen weiß, wem hat er das abgelernt als dem schöpferischen Meister? Die Zeit, die der kritisch-idealistische Philosoph verachtet, hat Gott so groß geachtet, um in ihr, und zwar zu einem bestimmten Zeitpunkte (Gal. 4, 4.), die Menschwerdung seines Sohnes und die Erlösung des menschlichen Geschlechtes zu vollbringen. Nicht fern von dir, daß du zum Himmel hinauf- oder in den Abgrund hinabsteigen müßtest, sondern nahe bei dir innerhalb der Schranke des irdischen Daseins ist das Wort von der Gerechtigkeit aus

dings dargethan, daß Raum und Zeit subjektive Bedingungen a priori unsers Wahrnehmens und Erfahrens sind, aber keineswegs, daß sie nur subjektiv, daß sie nicht auch Formen der Dinge selbst sind.

dem Glauben (Röm. 10, 6—8.), und mitten in der Zeit bietet sich dir der Besitz des ewigen Lebens dar (Joh. 6, 47.).

Die von Kant entwickelte Auffassung des Freiheitsbegriffes und seines Verhältnisses zum Bösen wurde von seinen nächsten Anhängern und Nachfolgern in ihrer wesentlichsten Bestimmung aufgegeben. C. Ch. Erh. Schmid wollte von einem positiven Grunde des Bösen in der Sphäre des Intelligibeln, von einer Selbstbestimmung der Freiheit zum Bösen nichts wissen, sondern leitete dasselbe von einer — allerdings ursprünglichen, also dem intelligibeln Substrat unsres empirischen Charakters zuzuschreibenden — Einschränkung unsrer moralischen Freiheit her*). Fichte begnügte sich mit einer Erklärung des Bösen, die von der Ableitung desselben aus der Sinnlichkeit nicht wesentlich verschieden ist, und deren Princip, so sehr er sich bemüht ihm eine positive Bedeutung zu geben, sich eben so unvermeidlich wie der Ursprung aus der Sinnlichkeit in eine bloße Schranke und Verneinung auflöst; er fand den allgemeinen Grund des Bösen in der «Trägheitskraft der Natur»**). Erst

*) Versuch einer Moralphilosophie S. 335. 336. 379. (zweite Ausg.)

**) System der Sittenlehre S. 262. f. Treuer hält an der ursprünglichen Bedeutung des radikalen Bösen fest die sonst unbedeutende Schrift von A. C. Ch. Heydenreich, über Freiheit und Determinismus und ihre Vereinigung. 1793. Doch verdirbt auch sie zuletzt den Kantischen Gedanken von Grund aus, indem sie das radikale Böse in einen göttlichen Erziehungsplan aufnimmt, vermöge dessen «der Zögling der Vorsehung — vom Bösen anfangen mußte, damit sich seine persönliche Würde und die gesetzgebende Majestät seines guten Geistes durch Bekämpfung desselben höhere Kraft erstrebte, und durch dieß selbstthätige Hinaufringen von der Finsterniß zum Licht — der belohnenden Güte Gottes sich würdig machte» S. 130. 131. D. h. der Mensch erhielt die Aufgabe gut zu machen, was Gott geflissentlich schlecht gemacht hatte.

Schelling nahm den Faden der Untersuchung da, wo ihn Kant fallen lassen, wieder auf in einem Werke, welches nicht bloß ohne Frage die bedeutendste Leistung der neuern Spekulation in ihren Forschungen über Freiheit und Böses ist, sondern dem an Tiefe und unerschöpflichem Reichthum der Gedanken, an Adel und Macht der Darstellung überhaupt nur sehr Weniges in der gesammten philosophischen Litteratur gleich kommt — in den «philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände»*). Es versteht sich von selbst, daß, wie diese Abhandlung die menschliche Freiheit und den Ursprung des Bösen in ihr nicht isolirt behandelt, wir die Bestimmungen darüber im Zusammenhange mit den dort entwickelten Grundprincipien auffassen müssen.

Um die Freiheit zu erklären, geht die Abhandlung aus von dem Gegensatz zweier gleich ewiger Principien, des finstern und lichten, des realen und idealen, des partikularisirenden und des universalisirenden, der Selbstheit und des Verstandes. Die Vereinigung dieser beiden Principien ist die Bedingung alles Lebens; der Idealismus bedarf eines lebendigen Realismus zu seiner Basis. Darum sind die beiden Principien auch in Gott, insofern in ihm unterschieden werden muß Gott als existirender und der Grund seiner Existenz, den er

*) Philosophische Schriften B. 1, S. 399—511; womit zu vergleichen ist das Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen 2c. so wie der Brief an Eschenmayer, Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, S. 79—129. Dagegen müssen die etwanigen Modifikationen, die seitdem in Schellings System auch in Beziehung auf die hier vorliegenden Probleme eingetreten sein mögen, unberücksichtigt bleiben, weil diejenige Veröffentlichung seiner gegenwärtigen Ansicht aus Vorlesungen, die sich rühmt eine wortgetreue und somit vollkommen zuverlässige zu sein, sich damit selbst so signalisirt hat, daß es eines ehrenhaften litterarischen Verkehrs unwürdig ist davon Gebrauch zu machen.

als causa sui eben in sich selbst hat, aber doch als ein von ihm, dem Existirenden, unterschiednes Wesen, die Natur in Gott*). Nur insofern in Gott das ideale Princip mit einem von demselben unabhängigen Grunde zu Einer absoluten Existenz vereinigt ist, ist er persönlich**). Wie vor dieser Zweiheit der Principien die absolute Indifferenz des Ungrundes liegt, so erhebt sich über ihr die absolute Identität des Geistes; aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, insofern er nun zur Liebe, die Alles in Allem ist, verklärt ist***).

In den Naturwesen sind die beiden Principien überall nur in bestimmtem Grade Eins; nur in den persönlichen Wesen können sie vollkommen Eins werden****). In Gott ist diese Identität eine unauflösliche, im Menschen ist sie eine zertrennliche und muß es sein, weil, wenn sie in ihm unauflöslich wäre wie in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden wäre, und Gott als Geist und Liebe sich nicht offenbaren könnte †). Der Gegensatz dieser beiden Principien ist aber noch nicht gleich dem Gegensatze des Guten und Bösen; vielmehr ist das Princip der Selbstheit, im Grunde oder der Potentialität bleibend, selbst Moment des wirklichen Guten, seine nothwendige Basis ††). Das Böse entsteht erst durch eine positive Umkehrung der Principien, dadurch daß die Selbstheit sich von dem intelligenten Princip losreißt und über dasselbe erhebt †††). Die Möglichkeit dieser Umkehrung liegt für den Menschen in der

*) A. a. O. S. 429. f. Denkmal Jacobi's S. 94. f. S. 91. Br. a. Eschenmayer a. a. O. S. 84. f.

**) A. a. O. S. 481. 487. 501. Denkmal Jacobi's S. 98. f.

***) A. a. O. S. 497. ff.

****) A. a. O. S. 436. f. 450.

†) A. a. O. S. 438. 451. 52.

††) A. a. O. S. 439. 40. 450.

†††) A. a. O. S. 440. 474. 488. 89.

Zertrennlichkeit der Principien, während sie in den Naturwesen auf nothwendige Weise an einander gebunden sind*).

Halten wir hier den Fortschritt unsrer Berichterstattung einen Augenblick an, so wird in diesen Bestimmungen das Böse entschieden als positiver Gegensatz gegen das Gute, als ein aller Ordnung und allem harmonischen Zusammenhange feindseliges Princip der Störung und Entzweiung gefaßt. Darin liegt denn unmittelbar zugleich die Anerkennung, daß hier alle Ableitung aus Begriffen schlechterdings nicht weiter geht als bis zur Möglichkeit des Bösen, daß aber die Wirklichkeit des Bösen auf diesem Wege nie erreicht, sondern nur durch Erfahrung gefunden werden kann. Auch ist ja, wie Schelling selbst ausdrücklich anerkennt**), das Böse nicht bloß die Auflösung des Bandes zwischen den beiden Principien — dafür ließe sich allenfalls noch eine teleologische Nothwendigkeit denken, diese nämlich, damit im Menschen das Bewußtsein von der verschiedenen Natur jedes dieser Principien in seiner Besonderheit als die Bedingung der vollkommensten Vereinigung beider entstehe —, sondern die Verkehrung ihrer wahren Ordnung; diese Verkehrung würde aber aufhören Verkehrung zu sein, wenn sie selbst die Bedingung der vollkommenen Ordnung wäre.

Und in diesem Sinne bestimmt auch Schelling das Verhältniß des Bösen zum Guten in mannigfachen Aeußerungen, und zwar nicht bloß da wo die Untersuchung es überhaupt erst mit der Möglichkeit des Bösen zu thun hat, sondern auch nach ihrem Uebergange zur Wirklichkeit desselben. So wird die Nothwendigkeit, daß ein allgemeiner Grund der Sollicitation zum Bösen sei, zunächst nur darauf gestützt, daß der Mensch sich der beiden Principien bewußt werden solle***). Eben so wird

*) A. a. O. S. 450.

**) A. a. O. S. 448.

***) A. a. O. 452.

von dem Willen des Grundes gesagt, daß er die Liebe nicht zu zerbrechen verlange, ob es gleich oft so scheine *); wonach wir also diesem Willen, durch den die Offenbarung der Liebe selbst bedingt sein soll, ein wirkliches, ernstlich gemeintes Widerstreben gegen die Liebe, wodurch er erst ein böser Wille würde, nicht werden zuschreiben dürfen. Ist ja doch das Wirken des Grundes und somit der Eigenwille des Menschen nur insofern Bedingung des Guten, als er eben seinem Begriffe gemäß im Grunde bleibt, dem idealen Princip unterworfen **); wie denn auch das Streben des Grundes im erschaffnen Wesen sich für sich zu aktualisiren immer vergeblich bleiben muß ***). Darum wird dem Menschen dieses beigelegt, die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen in sich zu haben †), was ja keinen Sinn hätte, wenn er sich ausschließlich zu einem von Beiden oder zu Beiden etwa nach einander bewegen müßte. Daß dieß nicht die Meinung ist, erhellt auch aus dem Ausspruch S. 439: dadurch, daß die Selbstheit — im Menschen — Geist sei, sei sie frei von beiden Principien. Demgemäß wird denn auch weiterhin gesagt, daß es für den Menschen, weil er aller Eigenheit absterben müsse, um im Centrum leben zu können, ein fast nothwendiger Versuch sei, aus diesem in die Peripherie herauszutreten ††); worin doch dieses liegt, daß es für den Menschen zwar eine gewaltige Sollicitation zum Bösen, aber doch keine wirkliche Nothwendigkeit des Bösen gebe. Darum wird unmittelbar darauf das Böse als eigne Wahl und Schuld des Menschen bezeichnet.

*) A. a. O. 454.

**) A. a. O. S. 439. f. 488. So sagt Schelling S. 441. auch von der Krankheit, «dem wahren Gegenbild des Bösen», sie entstehe nur dadurch, daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dazu habe, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu sein strebe.

***) A. a. O. S. 458.

†) A. a. O. S. 452.

††) A. a. O. S. 463.

Und doch bricht durch diese Reihe von Gedanken überall eine andre Anschauungsweise hindurch, die uns zu einem entgegengesetzten Resultat führen will. Wenn «nur die überwundne, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit das Gute ist» *), so folgt, daß die Selbstheit, damit das Gute werde, in diese Aktivität, in eine abnorme, peripherische Stellung heraustreten muß. Dieses Heraustreten aber ist eben *das Böse*. Und so behauptet denn auch die Abhandlung, das Böse sei zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen, jedes Wesen könne nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit **); der Wille der Liebe müsse ein Widerstrebendes finden, darin er sich verwirklichen könne ***); es müsse auch im Reich des Geistes ein Princip der Finsterniß sein, der Geist des Bösen, d. h. der *Entzweiung* von Licht und Finsterniß †) — eben durch Losreißung des zweiten Princips vom ersten; das Mysterium, das die Sünde zu profaniren strebe, sollte offenbar werden; denn nur im Gegensatz der Sünde offenbare sich jenes innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam *vor* aller Existenz und darum schrecklich sei ††).

Wir glaubten, und gewiß mit gutem Grund, annehmen zu dürfen, dieses Beschlossensein in der göttlichen Ordnung des Lebens und seiner Entwickelung solle nur der *Möglichkeit* des Bösen, dem Anknüpfungspunkte, welchen die Entstehung desselben in dem Princip der Selbstheit hat, zu gute kommen, so daß das Wirklichwerden des Bösen *Willkür* und *Zufälligkeit* bliebe, d. h. in keinem vernünftigen Zusammenhange und in keiner zwecklichen Nothwendigkeit (eben so wenig natürlich in einer ursach-

*) A. a. O. S. 489. Vgl. den Br. an Eschenmayer a. a. O. S. 103.

**) A. a. O. S. 452.

***) A. a. O. S. 454. 55.

†) A. a. O. S. 457.

††) A. a. O. S. 476.

lichen) begründet wäre. Hier aber erkennen wir, daß auch die Wirklichkeit des Bösen von dieser göttlichen Nothwendigkeit umfaßt sein soll. War in jener Betrachtungsweise das ethische Princip das herrschende, wie wir es von einer Untersuchung über den Begriff des Bösen fordern müssen, so dominirt in dieser Ansicht eine naturphilosophische Auffassung. Das Böse wird zu einer kosmischen Potenz, die als Erregerin aller Kräfte eben so in der Natur wie im Menschen wirksam ist*); ja das Begreifen des Guten und Bösen im Menschen wird ausdrücklich von der Erkenntniß dieses allgemeinen Bösen abhängig gemacht**). Zum Grunde liegt die naturphilosophische Idee der Identität von Geist und Natur, welche jenen aus dieser nur durch quantitative Unterschiede und Steigerungen hervorgehen läßt. Mit der Erscheinung des Geistes — im Menschen — tritt nicht ein neues Princip ein in das Gebiet des kreatürlichen Lebens, wie doch schon die Genesis bestimmt andeutet K. 1, V. 26. K. 2, V. 7., sondern die Principien sind dieselben, die schon in der Natur waren, und nur ihre Offenbarung ist eine vollkommnere. Die Natur verklärt sich zum Geiste oder der Geist erhebt sich aus der Natur durch immer tiefere Scheidung und durch die damit möglich gemachte höhere und innigere Verbindung des Wirkens jener Principien. — Wie es überhaupt der Theologie schwerlich frommen würde, wenn sie, den dringenden Mahnungen ausgezeichneter Geister, Steffens', Baaders, folgend, sich aus einer Verschmelzung mit der spekulativen Naturwissenschaft frische Kräfte holen wollte, so können wir namentlich nicht glauben, daß das Verständniß des Bösen anderswo besser zu gewinnen ist, als in dem Gebiet, in welchem es überhaupt nur ein eigentliches Böses giebt***), im Gebiet des Geistes und der Freiheit. Sind in der Na-

*) A. a. O. S. 451.

**) A. a. O. S. 462.

***) Die Abhandlung erkennt dieß im Grunde selbst an S. 456.

tur «Vorzeichen» oder «Gegenbilder» des Bösen anzutreffen, so können uns diese grade erst durch das in der sittlichen Sphäre schon erkannte Böse verständlich werden. Dieß ist der Boden, auf dem das Problem gelöst werden muß, oder es bleibt unauflöslich.

Neben diesen beiden Auffassungen des Verhältnisses zwischen dem irrationalen und dem intelligenten Princip tritt an mehrern Stellen eine dritte hervor, welche wesentlich dualistisch ist. Hier bekommt der Gegensatz zwischen dem Grunde und dem idealen Princip die Gestalt eines ernsthaften Kampfes selbstständiger Mächte, in welchem jede die andre zu zerstören strebt. Der Grund reagirt gegen die Freiheit, und setzt, das kommende Licht (in der Geschichte) vorempfindend, alle Kräfte aus der Unentschiedenheit, um ihm im vollen Widerstreit zu begegnen *). Aber mit gleich entschiedner Feindschaft tritt ihm das ideale Princip entgegen; die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besondern Willen im Menschen scheint ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist. Denn das Centrum des allgemeinen Willens, in das der Mensch erschaffen worden, ist für jeden besondern Willen — also für das Princip der Selbstheit, für das Wollen und Wirken des Grundes, durch das der Mensch überhaupt erst ein besonderes Wesen ist — verzehrendes Feuer **). Eben so ist von einem Fürsich- und Alleinwirken des Grundes die Rede, aus welchem Schöpfungen hervorgegangen sein sollen, die aber nicht die Macht hatten zu dauern ***), und S. 503. wird ganz allgemein gesagt, daß alle Naturwesen ein bloßes Sein im Grunde haben, während wir nach frühern Bestimmungen — und wir dürfen hinzusetzen: nach den Grundbegriffen des Schellingschen Identitäts-Systems —

*) A. a. O. S. 460. 462. vgl. 494.

**) A. a. O. S. 463.

***) A. a. O. S. 458. 459.

annehmen mußten, daß auch in jedem Naturwesen beide Principien sich verbinden.

Und kann uns der starke Zug zu dualistischen Konsequenzen im Zusammenhange dieser Ansicht überraschen? Sie bietet zwei gleich ewige, von einander relativ unabhängige, ja mit einander streitende Principien dar, und als über beiden stehende Ureinheit, also als einige Bürgschaft für den Sieg des intelligenten Principes und die Unterwerfung des Grundes, insofern diese Bürgschaft nicht rein aus der Erfahrung genommen werden soll, die absolute Indifferenz, den Urgrund oder Ungrund, der kein andres Prädikat hat als das der Prädikatlosigkeit*). War der Grund die ahnungsvolle, an verhüllten Gestalten reiche Nacht, die in ihrer dunkeln Tiefe einen Blick dämmernden Lichtes verschließt, so ist der Ungrund die Urnacht, in welcher alle und jede Bestimmungen schwinden. Eine solche Indifferenz kann uns die gesuchte Bürgschaft nicht gewähren. Ist sie selbst gegen den Gegensatz des Guten und des Bösen gleichgültig, so ist, insofern ihr überhaupt ein Wirken zugeschrieben werden kann, nicht einzusehen, warum dasselbe nicht eben so gut dem Grunde die Herrschaft sollte zuwenden können als dem idealen Princip. Auch ist dieses Bedenken damit nicht erledigt, daß die Abhandlung den Ungrund doch zugleich als Liebe bezeichnet. Denn wie unabhängig die Erhebung des Ungrundes zur Liebe von der Zeit sein mag, jedenfalls ist sie im Sinne der Abhandlung Resultat eines Processes. Das aber ist eben die Schwierigkeit, wie aus diesem Ungrund, der «nichts Anders ist als das Nichtsein aller Gegensätze», in dem wir darum eben so wenig einen Drang etwas zu werden als einen Willen etwas zu schaffen denken können, überhaupt ein Proceß hervorzugehen vermag, und wie das Wesen dieses Ungrundes uns gewiß machen soll, daß das

*) A. a. O. S. 498.

ewige Resultat des Processes die Liebe sein wird. Die letztere Schwierigkeit — und damit zugleich die erste — scheint die Abhandlung selbst zu heben, indem sie dieses Resultat unmittelbar als Zweck des Ungrundes setzt: «Der Ungrund theilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge nur, damit die zwei, die in ihm als Ungrund nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz» *). Aber um sich diesen Zweck der Liebe setzen zu können, muß der Ungrund eben mehr als bloßer Ungrund, mehr als das schlechterdings prädikatlose Wesen, muß er schon ein seiner selbst bewußtes und liebendes Wesen sein, kann also als Geist und Persönlichkeit nicht erst, wenn gleich immerhin auf ewige Weise, aus einem durch jene Zwecksetzung in Bewegung gebrachten Processe hervorgehen.

So drängt diese Lehre durch sich selbst über sich selbst hinaus zu einem Ergebniß, in welchem sie mit der christlichen Religion zusammenstimmt, zur Anerkennung der absoluten Persönlichkeit, die über den Weltproceß schlechthin erhaben ist und ihn, doch nicht ohne ihr Wirken nach außen im vollen Ernst seinen Bedingungen dahinzugeben, zu seinen Zielen leitet. Damit ist denn auch eine Einheit gewonnen, die stark genug ist die gewaltigen Gegensätze, die in der Welt mit einander kämpfen, sich zu unterwerfen, während, wenn diese Gegensätze auf das göttliche Sein selbst übertragen werden, der Ungrund ein viel zu abstraktes Wesen ist, um den Dualismus, die gänzliche Entzweiung jener beiden Principien in Gott selbst, abwehren zu können. —

Was nun den Begriff der menschlichen Freiheit, den eigentlichen Gegenstand der Abhandlung betrifft, so soll derselbe eben auf das dualistische Element dieser Ansicht gestützt werden. Nachdem der Freiheitsbegriff des Idealismus in seiner Wahrheit

*) A. a. O. S. 499.

anerkannt, aber zugleich, weil nur allgemein und formell, als unzureichend zur Lösung des Problems bezeichnet worden, wird als der reale und lebendige Begriff der Freiheit dieses aufgestellt, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei*). Hiergegen erhebt sich nun aber die Schwierigkeit, wie aus Gott, insofern er das vollkommenste Wesen und lauter Güte ist, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Ist also die Freiheit ein Vermögen zum Bösen, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Und diese Forderung ist es eben, womit die Abhandlung vom Begriff der Freiheit aus zur Aufstellung jener beiden Principien, wovon das eine das ist, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d. h. was Grund seiner Existenz ist**), sich den Weg bahnt. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde, einem von Gott selbst zwar unabtrennlichen, aber doch unterschiedenen Wesen, entspringt, ein in Beziehung auf Gott unabhängiges Princip in sich***), und nur kraft dieses Ursprunges vermag er eine Freiheit zu besitzen, die wesentlich auch ein Vermögen des Bösen ist; und andrerseits kann das Böse als ein Positives dann erst begriffen werden, wenn «eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist» †).

Ist damit der reale Begriff der Freiheit festgestellt ††), so wird nun auch der formale Begriff derselben bestimmt. Nach diesem Begriff ist der Mensch Ur- und Grundwollen, das

*) A. a. O. S. 422.

**) A. a. O. S. 431.

***) A. a. O. S. 437. vgl. S. 429.

†) A. a. O. S. 448.

††) Es wird kaum nöthig sein daran zu erinnern, daß von uns im ersten Kapitel dieser Abtheilung der Begriff «reale Freiheit» in einem andern Sinne genommen ist, weil die Auffassung des Freiheitsbegriffes überhaupt nicht dieselbe ist.

sich selbst zu etwas macht*). Als geistiges Wesen hat er kein Sein vor und unabhängig von seinem Willen**). Folgen darum gleich seine einzelnen Handlungen mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit aus seinem bestimmten Wesen, so ist diese innere Nothwendigkeit selber die Freiheit; das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne That***).

Allein ist denn nun damit jene Schwierigkeit, die an dem Verhältniß des Bösen in der Kreatur zu dem Alles bedingenden Willen Gottes haftet, der Knoten, in den sich alle andern zusammenziehen, wirklich gelöst? — Das Böse als solches kann allerdings nur in der Kreatur entspringen; aber sein Wirklichwerden hat die Erregung des finstern Naturgrundes, die Lostrennung desselben vom idealen Princip, um in der Kreatur für sich zu wirken und gegen Einheit und Ordnung zu reagiren, zur Voraussetzung †); «das Böse ist ja nichts Anders als der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Aktualisirung strebt» ††). Um nun die Freiheit Gottes selbst zu retten und den Dualismus abzuhalten, muß diesem Fürsichwirken des Grundes ein Wirkenlassen von Seiten Gottes als Geistes und Liebe entsprechen; welches der einzig denkbare Begriff der Zulassung sein soll †††). Aber dann ist offenbar eben dieses Wirkenlassen des Grundes der Punkt, auf den sich dieselben Schwierigkeiten häufen, welche, wie sie Schelling zu Anfang der Abhandlung mit wenigen starken Zügen gezeichnet hat, die Versuche das Vorhandensein des Bösen mit den Principien des Theismus zu vereinbaren treffen. Wie kann Gott zu-

*) A. a. O. S. 468.

**) A. a. O. S. 471.

***) A. a. O. S. 467.

†) A. a. O. S. 453. 461. 62.

††) A. a. O. S. 457. 58.

†††) A. a. O. S. 454.

lassen, daß der Grund im erschaffnen Wesen zur Aktualisirung strebt, womit das Böse, ein Gott widerstrebender Wille gegeben ist?

Oder soll diese Frage schon durch den Beweis, daß ein von Gott dem Existirenden verschiedner Grund der Existenz sein müsse, beantwortet sein? Aber dieser Beweis reicht doch keinesfalls weiter als bis zur Nothwendigkeit des Grundes in seiner Einheit mit dem existirenden Gott, des Grundes, insofern er das ist, was er seinem Begriffe nach sein soll, eben nur Grund, Träger des Lichtprincips; die Nothwendigkeit eines Grundes, der aus seiner wahren Stellung heraustritt, um für sich wirkendes, herrschendes Princip zu sein, ist damit keineswegs dargethan. Auch würde, wenn jener Beweis auch für diese Umkehrung gelten sollte, der obigen Verwahrung ungeachtet folgen, daß das Böse als allgemeines Princip Bedingung der Existenz Gottes wäre; was mit der ausgesprochenen antidualistischen Richtung der Abhandlung in offenbarem Widerspruch stehen würde. Läßt sich also von dieser Erhebung des Grundes zum herrschenden Princip nicht sagen, daß Gott sie positiv, wenngleich nur bedingter Weise, nämlich als Bedingung seiner Existenz, wollen müsse oder könne, nun so behauptet allerdings der Begriff der Zulassung seinen eigenthümlichen Sinn, den des Nichtverhinderns einer von einer andern Ursache ausgehenden Wirksamkeit, welche der Zulassende verhindern könnte. Aber es ist dann nicht mehr einzusehen, warum dieser Zulassungsbegriff nicht auch einem lediglich in der Sphäre der Kreatur sich erhebenden Princip, durch dessen Fürsichwirken das Böse entstände, zu gute kommen sollte, indem die absolute Abhängigkeit des Geschöpfes, welche man dagegen geltend machen könnte, eben durch diese Zulassung in bestimmter Beziehung aufgehoben würde. Soll dagegen die göttliche Zulassung des Bösen in letzter Instanz in ein positives Wollen desselben übergehen, damit Gott als Liebe reell existiren

könne vermittelst ihres Gegensatzes, so steht dem entgegen die schon sonst in dieser Schrift zur Genüge auseinandergesetzte Unmöglichkeit das Böse aus dem göttlichen Willen abzuleiten, ohne entweder den Begriff des Bösen oder den des göttlichen Willens zu vernichten.

Bietet also die Lehre vom Grunde zur Ueberwindung dieser allgemeinen Schwierigkeit keine Mittel dar, für welche nicht Entsprechendes, wenngleich natürlich anders abgeleitet, auch auf dem Boden des Theismus zu gewinnen wäre, so erhebt sich dagegen wider die menschliche Freiheit im Bösen als Grundlage der Zurechnung eine andre Schwierigkeit, die jener Lehre eigenthümlich ist. Nach den Grundbegriffen derselben hat der Mensch ein Vermögen des Bösen nur, insofern seine Freiheit eine Wurzel in dem von Gott selbst verschiedenen Grunde hat, und zum wirklichen Wollen des Bösen wird er erregt durch die Sollicitationen des Grundes, durch dessen Widerstreben gegen die Einheit. Hier ist nun wohl, insofern die göttliche Zulassung dieses in dem erschaffenen Wesen sich aktualisirenden Widerstrebens im realsten Sinne, also als eine göttliche Selbstbeschränkung genommen wird, für eine relative Unabhängigkeit des Grundes und seines Wirkens von Gott selbst und eben damit für eine gleiche Unabhängigkeit des für das Böse sich entscheidenden Menschen gesorgt; aber wie läßt sich darauf Freiheit und Zurechnung gründen, wenn er nur insofern von jener an sich unbedingt bestimmenden Macht frei ist, als er von einem andern ewigen allgemeinen Princip in Besitz genommen wird, welches die Selbstheit in ihm erregt und zur Herrschaft erhebt? So bleibt der Wille des Menschen doch verschlungen in die Bewegungen und Kämpfe allgemeiner kosmogonischer Potenzen, von denen die andre sofort da eintritt, wo die erste zurückweicht, welche also einer Selbstständigkeit des erschaffenen Wesens gar keinen Raum lassen.

Es liegt nahe, aus der Entwickelung des formalen Frei-

heitsbegriffes bei Schelling dagegen geltend zu machen, daß der Mensch ja doch die Selbstbewegungsquelle zum Guten und zum Bösen gleicherweise in sich habe, daß seine Selbstheit als Geist frei sei von beiden Principien, daß, wenn er für das Böse als die Umkehrung des wahren Verhältnisses zwischen beiden Principien entschieden sei, dieß seine eigne That, ein Heraustreten aus einer ursprünglichen Unentschiedenheit sei. Wohl, aber wenn wir an diesen Bestimmungen festhalten, so ist auch kein Grund mehr vorhanden, die Freiheit des Willens durch zwei entgegengesetzte Principien zu bedingen. Dann aber kann, was die Abhandlung als die reale Definition der Freiheit aufstellt: Vermögen des Guten und des Bösen, unmöglich die ursprüngliche, sondern erst eine abgeleitete Bestimmung ihres Begriffes sein*). Denn der kreatürlichen Freiheit ein doppeltes Princip geben, ist noch etwas ganz anders als ihr die Nothwendigkeit zuschreiben, sich zwischen den vor ihr liegenden Möglichkeiten des Guten und des Bösen zu entscheiden.

Um es kurz zu sagen: der formale und der reale Freiheitsbegriff — nach der Terminologie dieser Abhandlung — stimmen nicht wahrhaft zusammen. Dieß zeigt sich auch darin, daß das Heraustreten des Menschen aus der Unentschiedenheit für unmöglich erklärt wird, wenn nicht ein allgemeiner Grund der Versuchung zum Bösen wäre, der die Eigenheit und den Gegensatz hervorruft, damit, wenn nun der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, worin er sich verwirkliche**). Verstehen wir diese Erklärung recht, so opfert sie den formalen Freiheitsbegriff dem realen auf, in welchem wir doch die wirkliche Freiheit nicht zu finden vermögen, sondern nur je-

*) Diese Folgerung wird noch dadurch bestätigt, daß ja doch das Böse nach S. 493. f. einmal enden, also die Freiheit aufhören soll Vermögen des Bösen zu sein.

**) A. a. O. S. 452. 454.

nes Verschlungensein unseres sittlichen Bewußtseins und Wollens in einen allgemeinen kosmischen Proceß. Ueberhaupt dürfte es keiner Freiheitslehre, die diesen Begriff auf ein dualistisches Element stützen will, gelingen die Erwartungen zu befriedigen, die sie grade bei dem ethischen Interesse an der Freiheit zunächst erregen wird. —

Sehen wir nun, wie Schelling diese formale Seite des Freiheitsbegriffes näher bestimmt.

In Beziehung auf die intelligible Freiheit und ihr Verhältniß zum sittlichen Leben in der Zeit konnten seinem durchdringenden Blick die Widersprüche nicht entgehen, in die sich die Kantische Behandlung dieses Begriffes verwickelt hatte. Von den widerstreitenden Richtungen, in denen Kant die Untersuchung aufgenommen hatte, führt Schelling darum die eine, die seinen Principien entsprechende, mit Entschiedenheit durch; die damit unverträglichen Vorstellungen fallen von selbst weg. Kant hatte es schon ausgesprochen, daß «das Sinnenleben in Ansehung des intelligibeln Bewußtseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens habe, welches — nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden müsse»*); er hatte den empirischen Charakter, nicht der einzelnen Handlungen, sondern des Menschen das sinnliche Schema des intelligibeln Charakters genannt**). Sollen wir uns hierbei etwas Bestimmtes denken, so liegt doch wohl dieses darin, daß auf die intelligible Freiheit nicht die einzelnen Willensentscheidungen, die einander auch in demselben Subjekt vielfach widersprechen, unmittelbar als solche bezogen werden dürfen — wie doch Kant gewöhnlich thut —, sondern daß das gesammte sittliche Sein des Menschen als der zeitliche Reflex einer intelligibeln Urentscheidung, gleichsam erzeugt durch Bre-

*) Kr. der prakt. Vern. S. 144.

**) Kr. der r. V. S. 430.

chung und Zertheilung des einfachen Strahles im Element der Zeit, zu betrachten ist. Aus diesem Gesichtspunkt nun faßt Schelling die That der Selbstentscheidung, wodurch das Leben des Menschen in der Zeit bestimmt sei, und welche dem Leben nicht der Zeit nach voran-, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurchgehe als eine der Natur nach ewige That*). Der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheine, habe in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen — nämlich, wie gleich darauf gesagt wird, in der Eigenheit und Selbstsucht —, und werde als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren. Wie er hier handle, so habe er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt**).

Die strenge Prädetermination aller sittlichen Zustände und Handlungen in der Zeit durch die intelligible Selbstentscheidung, welche sich Kant als die eigentliche Konsequenz seines Freiheitsbegriffes noch verbergen konnte, stellte Schelling so als ausdrückliche Behauptung auf; aber indem so die Freiheit des menschlichen Willens ganz aufgehoben wurde, sollte sie ganz gerettet werden. Kant bleibt nach seiner vorherrschenden Betrachtungsweise bei einem doppelten Ursprung der einzelnen Handlung stehen, dem empirischen und dem intelligibeln; den einen, welcher zwar schlechterdings necessitirend, aber, als nur der Erscheinungswelt angehörend, zugleich ohne Realität ist, findet er in den zeitlich vorangehenden Ursachen, wozu er auch den schon vorhandenen, empirisch wahrnehmbaren Charakter des Handelnden rechnet; den andern Ursprung, welcher der wahre ist, und nach welchem der Mensch die Handlung jedesmal vollkommen in seiner Gewalt hat, erkennt er in der transcendentalen Freiheit. Schelling läßt die einzelne Handlung aus dem Innern des Menschen nur nach dem Gesetz der Identität und mit

*) A. a. O. S. 468.

**) A. a. O. S. 470. 71.

absoluter Nothwendigkeit folgen, indem er diese Nothwendigkeit ganz ernstlich nimmt und dem Menschen keinesweges die Möglichkeit anders zu handeln zugesteht. Aber diese innere Nothwendigkeit ist ihm selbst die Freiheit; das Wesen des Menschen ist seine eigne That*), gegründet in jener ewigen Selbstentscheidung.

Es leuchtet von selbst ein, daß durch diese konsequentere Durchführung die Gründe, welche uns nicht gestatteten uns die Kantische Fassung des intelligibeln Freiheitsbegriffes anzueignen, nicht erledigt sind, sondern nur noch schärfer hervortreten. Die unverbrüchliche Nothwendigkeit, die wir hiernach für die Erscheinung des Sittlichen in der Zeit erwarten müßten, finden wir weder durch den unmittelbaren Eindruck noch durch eine genauere Untersuchung der empirisch sittlichen Entwickelung und des sittlichen Urtheils bestätigt.

Ein Punkt ist es besonders, an welchem die strengere Durchführung des Grundgedankens die Schwierigkeit vergrößert oder vielmehr in ihrer Größe offenbart. Kant hatte die Inkonsequenz begangen, nach Anerkennung eines radikalen, aus intelligibler Freiheit entsprungenen Bösen doch an den Menschen, wie er in der Zeit existirt, die Forderung der Ueberwindung dieses Bösen zu richten und die Erfüllung dieser Forderung für möglich zu erklären, ohne dieser Möglichkeit eine Selbstentscheidung der intelligibeln Freiheit zur Grundlage zu geben. Es ist aber klar, daß, wenn eine solche Umwandlung des Menschen möglich sein soll, sie auch schon in jener transcendentalen That, durch die das empirische Dasein des Menschen vorherbestimmt ist, irgendwie enthalten sein muß, weil ja sonst der höchste Akt der Freiheit, die doch nur außer und über der Zeit eine Stätte finden soll, mitten in der Zeit sich

*) A. a. O. S. 466. f.

vollzöge. Darum lehrt Schelling: daß der Mensch dem guten Geist, der ihn zur Umwandlung in's Gute bestimme, diese Einwirkung verstatte, sich ihm nicht positiv verschließe, liege ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein andrer sei*).

Wie sollen wir diese Behauptung verstehen? Es läßt sich wohl denken, daß die Hingebung des Menschen an das Böse in jener transcendentalen That keine totale, sondern eine begrenzte sei, so daß diese Grenze die Empfänglichkeit des Menschen für die Umkehr durch göttliche Hülfe wäre. Sonach würde das menschliche Leben, in welchem diese Umkehr vorkäme, in zwei auf einander folgende Perioden sich theilen, die erste, in welcher die Affirmation des Bösen in jener Urthat sich zeitlich realisirte, die andre, in welcher die Grenze dieser Affirmation und die dadurch ihrer Möglichkeit nach bedingte göttliche Hülfe sich vollzöge in einer entgegengesetzten Gestalt des empirisch sittlichen Lebens. Aber verträgt sich diese Auffassung mit der Grundansicht von dem Verhältniß des Intelligibeln zum Zeitlichen? Nach ihr ist jene Urthat für das empirische Leben des Menschen, zunächst in sittlicher Beziehung, schlechthin bestimmend, so daß dieses nur darstellen kann, was sie enthält; wie hätte nun daneben eine in ihrem Princip doch entgegengesetzte Bestimmung, wenn gleich durch göttliche Hülfe, Platz? Jene That «geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit, unergriffen von ihr, hindurch als eine der Natur nach ewige That». Haben nun hiernach alle Momente des Zeitlebens zu ihr das schlechthin gleiche Verhältniß, wie ließe sich jenes in zwei Perioden theilen, in deren einer sie wäre, in der andern ihre Negation? Soll also nach jener Grundansicht eine solche «Transmutation» im Zeitleben möglich sein, so werden wir der

*) A. a. O. S. 473.

transcendentalen That selbst einen zwiefachen Inhalt zuschreiben müssen, einerseits die Entscheidung für Umkehrung der beiden Principien, daß die Selbstheit herrsche, andrerseits die Entscheidung für die rechte Ordnung der Principien, daß die Selbstheit unterworfen sei. Aber das ist nicht bloß eine Zwiefachheit des Inhalts, sondern ein vollkommner Widerspruch, der, wie früher nachgewiesen wurde, den Begriff jener transcendentalen That aufhebt. Ueberdieß müßte man, wenn es mit jener außerzeitlichen Urentscheidung so beschaffen wäre, als deren Offenbarung in der Zeit nicht eine sittliche Erneuerung des Menschen nach einem von dem Princip der Selbstheit beherrschten Leben, sondern einen immerwährenden Kampf widerstreitender Richtungen erwarten. —

Schelling, den Principien seines Systems nach dessen idealistischer Seite gemäß, dehnt die begründende Macht der intelligibeln Freiheit des Menschen noch weiter aus. Um von der Beziehung derselben auf die Natur abzusehen und nur bei dem Menschen selbst stehen zu bleiben, so soll nicht bloß dessen sittliches Sein in jener ewigen Selbstthat beruhen; sein gesammtes empirisches Wesen, diese ganze gegenwärtige Existenzweise wird als Folge derselben betrachtet. Diese Wirklichkeit ist nicht mehr wie bei Kant ein bloß Erscheinendes, unter den subjektiven Anschauungsformen der Zeit und des Raumes Vorgestelltes, hinter dem die unbekannte Welt des «Dinges an sich» steht; sie wird in ihrer Realität anerkannt; aber der vernichtende Widerspruch, in welchem nach Kant «die Realität der Erscheinungen mit der Freiheit steht»*), wird dadurch aufgelöst, daß dieses ganze Gebiet in die Region der Freiheit versetzt, daß die intelligible Freiheit des Menschen und deren ewige Selbstentscheidung zum schöpferischen Princip dieser seiner Exi-

*) Kr. der reinen Vern. S. 418.

stenzweise gemacht wird. Von hier aus behauptet Schelling nicht nur, daß diese freie That dem Bewußtsein, wie dem Wesen, vorangehe, sondern daß sie es erst mache, weshalb sie in diesem Bewußtsein freilich nicht vorkommen könne*). Sogar die Art und Beschaffenheit der Korporisation des Menschen — doch unstreitig des Einzelnen — sei durch diese außerzeitliche That bestimmt**). Wie können wir hiernach zweifeln, daß auch die innere Eigenthümlichkeit darin ihren Grund haben soll? Die Abhandlung hebt dieß zwar nicht ausdrücklich hervor; doch sagt sie ganz allgemein: das Wesen des Menschen sei seine eigne That***); sein Wesen und Leben sei durch die intelligible That bestimmt†).

Es ist eine in der Geschichte des menschlichen Geistes vielfach wiederkehrende Erscheinung, daß ein neuaufgefundenes Princip nicht gleich bei seinem ersten Auftreten die Grenzen zu finden weiß, innerhalb deren es gilt, daß es in ungezügelter Eroberungslust Gebiete sich anzueignen und Probleme zu lösen unternimmt, für die es nicht bestimmt ist. So vermögen wir den mächtigen Reiz wohl zu begreifen, von dem wir Schelling selbst und einige tiefsinnige Anhänger seiner Philosophie ergriffen sehen, die durch den Idealismus enthüllte Idee der transcendentalen Freiheit als Erklärungsprincip für alle Schranken und Hemmungen unsers empirischen Daseins zu brauchen. Allein bei dem Uebergreifen dieser Anwendung über die dunkeln, räthselhaften Phänomene des sittlichen Lebens, die von jener Idee Licht empfangen, büßt die Anerkennung derselben unmerklich ihre festeste Grundlage ein, die Zurechnung im Gewissen. Denn Niemand rechnet sich natürliche Mängel seines Leibes, angeborne

*) A. a. O. S. 469.

**) A. a. O. S. 470.

***) A. a. O. S. 467.

†) A. a. O. S. 473.

Mißverhältnisse seiner geistigen Organisation zu, während Jeden sein Gewissen wegen alles dessen anklagt, was in seinem Leben der sittlichen Forderung widerstreitet, ohne sein Urtheil von der Untersuchung abhängig zu machen, ob der Hang dazu ihm angeboren sei oder nicht. Nicht minder erheben gegen die Ausdehnung jener transcendentalen That auf andre Lebensgebiete aus diesen selbst entschiedene Thatsachen der Erfahrung positiven Widerspruch. Wenn die «Korporisation» des einzelnen Menschen in ihrer Art und Beschaffenheit durch jene That bestimmt ist, wie läßt es sich erklären, daß die leibliche Beschaffenheit der Menschen unzählig oft in einem ironischen Verhältniß zu ihrem geistigen Wesen steht, daß Sokrates selbst seinen Grundsatz: in einem schönen Körper müsse auch eine schöne Seele wohnen, von seiner nothwendigen Kehrseite aufgefaßt, durch die That widerlegen muß? Auch kann man dagegen nicht anführen, daß der Reichthum des Geistes und der Adel der Gesinnung auch mitten unter den widerstrebendsten Formen sich seinen verborgenen schönen Ausdruck zu bilden wisse, und umgekehrt, daß auch das schönste Antlitz die gemeine Seele und den leeren Geist durch häßliche Züge dem Kundigen verrathen müsse; denn woher kommt überhaupt der ursprüngliche Widerspruch, dessen Lösung in der eben bezeichneten Weise überdieß nur angedeutet, nicht wirklich vollzogen ist? — Und was die geistige Eigenthümlichkeit des Einzelnen betrifft, so läßt sich doch, auch wenn wir von ihrer zeitlichen Entwickelung absehen und uns an ihre ursprüngliche Anlage halten, nicht leugnen, daß dieselbe in der Regel durch den Typus der Nation und der Familie, durch die Eigenthümlichkeit der Aeltern mitbestimmt ist — Momente, die sich auf die intelligible Selbstbestimmung des dadurch Bestimmten in keiner Weise wollen zurückführen lassen. So würde diese Ansicht, die den Schöpfungsbegriff verletzt und das positivste Thun in ein bloßes Geschehenlassen verwandelt, auch mit dem Begriff der Zeugung sich

in Widerstreit verwickeln. Verknüpfen wir nun noch mit diesem Versuch, das zeitliche Dasein des Menschen nach allen seinen Bestimmungen aus jener ewigen Selbstthat zu erklären, den obigen Satz, daß auch die «Transmutation» des Menschen im Zeitleben in der Bestimmtheit dieser That begründet sein müsse, wie ist es dann zu erklären, daß mit der sittlichen Umkehr des Menschen nicht zugleich eine entsprechende Umwandlung *seiner geistigen und leiblichen Eigenthümlichkeit* eintritt?

Wie mächtig wird die Ansicht in ihrem eignen Zusammenhange durch diese Thatsachen gemahnt, ein Gebiet der Freiheit und ein Gebiet der Nothwendigkeit im menschlichen Leben selbst principiell zu unterscheiden!

Endlich müssen wir noch einen Blick auf ein Problem werfen, das, an sich sehr schwierig, bei dieser Auffassung des transcendentalen Freiheitsbegriffes *völlig unauflöslich* zu werden scheint. Wenn dieses ganze zeitlich empirische Dasein und Bewußtsein des Menschen nur Folge eines verkehrten außerzeitlichen Freiheitsaktes, eines *Urfalles* ist, muß da nicht jenes intelligible Sein, welches eben ganz Freiheit ist, im Verhältniß zu dem empirischen nothwendig als das vollkommnere betrachtet werden, dieses aber als ein *vermindertes Sein*, als ein Herabgesunkensein in einen gebundenen Zustand? Unstreitig. Wie sollen wir uns nun hiernach das *nachirdische Leben* des Menschen in Beziehung auf jenen Gegensatz denken? Die Abhandlung erörtert diesen Punkt nicht besonders; auch wo sie sich mit der Frage: ob das Böse endet und wie? beschäftigt, bleibt sie ganz bei'm Allgemeinen stehen, und gebraucht Ausdrucksweisen, die gewiß nicht alle eigentlich zu nehmen sind; aber daß sie die Anerkennung der persönlichen Unsterblichkeit in sich schließt, erhellt vollkommen aus einigen gelegentlichen Aeußerungen, wie es ja auch bei der Annahme einer durch jene ursprüngliche That sich setzenden intelligibeln Wesenheit des einzelnen Menschen gar

nicht anders denkbar ist. Soll nun das Böse enden — wobei man übrigens noch unentschieden lassen kann, ob für *alle* persönlichen Wesen —, so muß auch die in ihm begründete Verminderung des Seins aufgehoben werden durch eine Wiederherstellung der von dem Bösen freigewordnen Wesen *zur außerzeitlichen Existenzweise*. Aber eine sich selbst widersprechende Vorstellung ist es, daß ein Wesen aus dem zeitlichen Sein in ein außerzeitliches übergehe, daß es in irgend einem Moment jene Existenzweise mit dieser vertausche, somit *in der Zeit* anfange *außerzeitlich* zu existiren.

Wir müssen den Einwurf erwarten, daß, wenn hier ein Widerspruch sei, er an einem andern Punkte auch in unsrer Ansicht hervorbrechen werde, da sie ja auch um der menschlichen Freiheit willen eine außerzeitliche Selbstbegründung der in der Zeit existirenden Wesen anerkenne, also einen Uebergang der freien Wesen, wenn nicht aus der zeitlichen Existenz in die außerzeitliche, so doch aus der außerzeitlichen in die zeitliche annehmen müsse. Aber daß die nichtzeitliche Existenz eines Wesens durch seinen Eintritt in die Zeit aufgehoben werde, ist keinesweges widersprechend. Das zeitliche Dasein der bedingten Wesen als ein andres und, wie wir bald näher sehen werden, reelleres negirt das nichtzeitliche und drängt es in den Hintergrund; es macht dasselbe unmittelbar durch sein Beginnen zu seiner *Voraussetzung* und insofern zur Vergangenheit; es giebt ihm dadurch eine Bestimmung, die es an sich nicht hat, sondern eben *durch* und *für das zeitliche* Sein und Bewußtsein; denn an sich hat es freilich eben so wenig Vergangenheit wie Zukunft und Gegenwart. Wird dagegen das zeitliche Dasein eines Wesens zur Voraussetzung seiner außerzeitlichen Existenz gemacht, so daß jenes aufhören muß, damit dieses anfange, so erhalten wir ein außerzeitliches Dasein, welches nur an einem bestimmten Zeitmoment anfangen kann, und welches eben damit, während es seinem

Begriffe nach unabhängig von der Zeit sein soll, durchaus von der Zeit abhängig sein würde.

Doch wir sollen vielleicht nur noch einen Schritt weiter thun, um den Widerspruch gelöst zu finden, uns erinnern, daß ja dieses von der Zeit unabhängige Dasein, welches auf das Zeitleben des Menschen folge, auch zugleich das diesem Zeitleben — dem Begriffe nach — vorangehende sei. Nun dürfe, um dieß zu denken, natürlich Niemand die rohe und widersinnige Vorstellung unterlegen, als zerreiße das Zeitleben die Einheit des außerzeitlichen, und dränge sich zwischen dessen Theile, so daß dieses mit dem Anfange des Zeitlebens aufhöre und mit dessen Ende wieder anfange. Vielmehr sei dieß Verhältniß so zu denken, daß dieß außerzeitliche Sein zwar das zeitliche ganz durchdringe und bestimme, aber von ihm unberührt in ewig gleicher Selbstständigkeit beharre*), so daß die Wesen, die an ihm Theil haben, wenn ihr Zeitleben erfüllt ist, dieses wie eine beschränkende Hülle von sich werfen, um hinfort wie vor — oder abgesehen von — ihrem Zeitlichwerden rein außerzeitlich zu existiren.

Soll nun diese Auffassung des Verhältnisses festgehalten werden, so dürfen wir auch dem Zeitleben durchaus keinen Zweck in Beziehung auf jene höhere Wahrheit unsers Seins, unsre intelligible Existenz beilegen; denn sonst wären ja doch die auf diesem Standpunkte allerdings widersinnigen Vorstellungen eines Bestimmtwerdens der außerzeitlichen Existenz durch das Zeitleben, ja einer Zertrennung derselben in zwei Momente, den ihres anfänglichen Ansichseins und den ihres Resultirens aus dem Zeitleben, nicht zu vermeiden. Ist aber das zeitliche Dasein

*) In diesem Sinne doch wohl heißt es a. a. O. S. 468: Die That, wodurch das Leben des Menschen in der Zeit bestimmt ist — geht dem Leben nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That.

ohne Zweck in Beziehung auf das Intelligible, dann ist dasselbe nicht mehr bloß, wie schon aus andern Bestimmungen dieser Lehre folgte, ein vermindertes Sein, sondern dann sinkt es unaufhaltsam wie bei Kant zur bloßen Scheinexistenz herab, zu einem flüchtigen Schatten, den auf unbegreifliche Weise jenes allein wahre Sein wirft. Und doch, wie gewaltig ist dieser Schatten, wenn in ihm ein empirisches Bewußtsein und Selbstbewußtsein der intelligibeln Wesen entstehen kann, welches ihre wahre Existenz gänzlich verdeckt — denn diese ist ja nur auf spekulativem Wege zu ergründen —, und nichts als jene Scheinexistenz abspiegelt! — Mit dieser Vorstellung von dem zeitlichen Dasein des Menschen würde natürlich auch die wahre Menschwerdung des Logos nicht vereinbar sein; sie würde nothwendig zugleich mit der Auflösung des irdisch-menschlichen Lebens in Schein selbst zu einer doketischen. —

Während wir die Grundideen der transcendentalen Freiheit und des intelligibeln Bösen als den wahren Schlüssel zu den Räthseln der Zurechnung des Bösen im Gewissen und im Gericht der göttlichen Vergebung und Bestrafung, somit als bleibende Frucht des Idealismus, namentlich in seiner Vertiefung als Moment des Schellingschen Systems, entschieden anerkennen, müssen wir aus den hier entwickelten Gründen die bestimmtere Fassung jener Grundideen in der Abhandlung über die Freiheit eben so entschieden ablehnen.

Viertes Kapitel.

Die Freiheit als Möglichkeit der Sünde.

Sensualistische, materialistische, überhaupt atheistische Denkweisen haben den unbestrittenen Vortheil, daß sie mit dem Problem des Bösen viel leichter fertig zu werden vermögen, als der Theismus der christlichen Religion. Wie überhaupt für solche Standpunkte die Berge und Thäler verschwinden und die Aussicht vollkommen frei lassen in die wüste Fläche, so ist auch dieses Problem für sie so gut wie gar nicht vorhanden, während es mit seiner ganzen Schwere auf Denkweisen lastet, die den in sich vollkommnen, seiner selbst ewig bewußten Gott als das absolute Princip des Endlichen erkennen. Die größte Schwierigkeit, von der das Dasein des Bösen gedrückt wird, beruht nach einer Bemerkung im vorigen Kapitel auf seinem Verhältniß zu Gott. Wenn es demnach besonders darum zu thun ist die (kreatürliche) Freiheit, insofern sie die Möglichkeit des Bösen in sich schließt, in ihrer Abkunft aus Gott zu begreifen, so werden die Untersuchungen dieses Kapitels über die Freiheit von der Idee Gottes auszugehen haben.

In unsrer Zeit scheinen sich selbst die Widersacher der Religion mit denen, die in ihr das alleinige Heil des menschlichen Geschlechtes erkennen, immer allgemeiner in der Ueberzeugung zu vereinigen, daß sie nicht sein kann, was sie ihrem Wesen nach ist, ohne das Bewußtsein Gottes als des persönlichen, des

seiner selbst Bewußten und sich selbst Bestimmenden*). Was sollte der Frömmigkeit auch ein Gott, der zu erhaben oder vielmehr zu abstrakt und aller Realität baar ist, um persönlich zu sein? Religion ist Gemeinschaft mit Gott; aber mit einem Absoluten, welches in sich selbst kein Ich ist, also auch kein Du für unser Gebet, giebt es keine wirkliche Gemeinschaft; die Liebe, die nach der Strenge ihres Begriffes in ihrem Objekt wie in ihrem Subjekt Persönlichkeit voraussetzt, verliert hier allen Sinn, und an die Stelle des freien kindlichen Vertrauens und der Ergebung, die zugleich die gewisse Hoffnung auf eine vollkommne Lösung aller Räthsel in sich trägt, tritt der Selbstzwang der Unterwerfung unter das unbeugsame Verhängniß und unter die nothwendige Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen, oder jenes negative Sichversenken in den bodenlosen Grund aller Dinge, gleichsam die Vorausnahme des dereinstigen Unterganges in ihm, wozu das Bewußtsein sich bestimmt glaubt.

So hat denn auch diejenige Theologie, welche das System der christlichen Glaubenslehre ohne den Begriff der göttlichen Persönlichkeit aufbauen zu können meinte, den unauflöslichen Zusammenhang desselben mit der unmittelbaren Wirklichkeit der Religion entschieden anerkennen müssen. Während Schleiermacher einerseits von «wesentlichen Unvollkommenheiten in der Vorstellung von einer Persönlichkeit des höchsten Wesens» spricht, betrachtet er es doch andrerseits als eine fast unabänderliche Nothwendigkeit für die höchste Stufe der Frömmigkeit, sich diese Vorstellung anzueignen, nämlich überall wo es darauf ankomme, sich selbst oder Andern die unmittelbaren religiösen Erregungen zu dollmetschen, oder wo das Herz im unmittelbaren Gespräch mit dem höchsten Wesen begriffen

*) Mit dieser Anerkennung eröffnet z. B. Strauß in seiner Dogmatik die Verhandlung über die Persönlichkeit Gottes §. 33.

sei *). Zum Grunde liegt hier freilich jener subjektive Dualismus, nach dem der Mensch genöthigt sein soll sogar zur Dollmetschung seiner religiösen Erregungen für sich selbst Vorstellungen zu brauchen, die er anderweitig als unangemessen erkannt hat **); aber was wir uns aus dieser Aeußerung herausnehmen wollen, das ist das Zugeständniß, daß Religion ohne die Voraussetzung eines persönlichen Gottes nicht wohl denkbar ist.

Es giebt auch im Gebiet der Sprache ein heiliges Eigenthumsrecht, dessen Verletzung sich durch schlimme Verwirrung der Begriffe zu rächen pflegt. Gehört der Name Gottes unstreitig ursprünglich dem Gebiet der Religion an, so sollte man voraussetzen dürfen, daß, wer ihn gebraucht, ihn nicht in einem der Religion durchaus fremden, vielleicht sogar wesentlich entgegengesetzten Sinne nehmen, daß er also auch jene der Religion grundwesentliche Bestimmung der Persönlichkeit anerkennen wird; denn für einen ganz andern Begriff stände es ihm ja frei sich auch eine andre Bezeichnung zu bilden.

Dieß ist übrigens keinesweges in der Meinung gesagt, als sei der Begriff des persönlichen Gottes dem philosophischen Standpunkt nothwendig ein unzugänglicher. Vielmehr sind wir der festen Ueberzeugung, daß auch die rein philosophische Betrachtung, ihren eignen Weg selbstständig verfolgend, zu diesem Begriff getrieben wird und ohne ihn niemals zu einem Abschluß gelangen wird, der der rastlos fortschreitenden Forschung eine ruhende Basis gewährte ***). Die endliche Wirklichkeit und namentlich das

*) Reden über die Religion, dritte Ausg. S. 199.

**) Denn daß dieser Zwiespalt durch die Bestimmungen der Schleiermacherschen Dialektik über den Unterschied zwischen der philosophischen und religiösen Auffassung der Gottesidee wirklich versöhnt sei, vgl. a. a. O. §. 225. besonders S. 168. und Beil. E. LI. LII. besonders S. 528, vermögen wir freilich nicht anzuerkennen.

***) Im Denkmal Jacobi's S. 64. bezeichnet Schelling die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz eines persönlichen We-

Höchste in ihr, den endlichen Geist, wird sie niemals befriedigend zu erklären vermögen, so lange sie den Ursprung dieser Existenzen nicht in einem persönlichen Princip zu finden weiß. Eben so wenig wird sie jemals darthun können, daß die Vorstellung eines überpersönlichen Wesens ein wirklicher Gedanke sei, daß sie nicht nothwendig, so wie sie näher bestimmt wird, in die eines unterpersönlichen Wesens umschlage. —

Aber die Persönlichkeit ist nicht etwas, was Gott ausschließlich eignet; wodurch unterscheidet sich nun die göttliche Persönlichkeit von der menschlichen? mit andern Worten: wodurch ist die göttliche Persönlichkeit eine absolute? Aus der Beantwortung dieser Frage muß sich zugleich ergeben, ob die christliche Theologie Ursache hat, die Möglichkeit einer absoluten Persönlichkeit, wie sie in neuerer Zeit besonders von J. G. Fichte und dann von mehrern Schülern Hegels, namentlich auch von Strauß *), wegen des angeblichen Widerstreites zwischen den Begriffen: absolut und persönlich, geleugnet worden ist, ihren Gegnern Preis zu geben.

Im Begriff der Persönlichkeit liegt allerdings wesentlich dieses, daß das persönliche Wesen sich in sich selbst unterscheidet, und zwar nicht bloß formell, indem im Selbstbewußtsein das Subjekt sich zugleich als Objekt setzt, sondern auch auf reelle Weise. Ein Vieles und Unterschiedenes wird im Selbstbewußtsein auf die Einheit des Ich bezogen und als Bestimmung desselben erkannt. In dieser kräftigen Koncentration ist das Außereinandersein der einzelnen Lebenselemente und Zustände aufgehoben; weßhalb die persönlichen Wesen einer ganz andern Einheit in sich fähig sind als die unpersönlichen (freilich eben darum auch einer unendlich tiefern Entzweiung). Aber diese Einheit ist

sens als Urhebers und Lenkers der Welt als die letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft.

*) Dogmatik a. a. O.

nicht und kann nicht sein ohne eine Vielheit, welche eben als Eins gesetzt wird.

In der Anwendung dieser Erkenntniß auf Gott finden wir uns allerdings im entschiedenen Widerstreit mit der Ansicht, welche, schon aus der patristischen Entwickelung der christlichen Lehre herstammend, in der ältern und neuern Theologie die vorherrschende ist. Sie faßt, geschreckt von der Furcht, mit dem Unterschiede in Gott sofort auch eine Zusammensetzung des göttlichen Wesens aus Theilen anerkennen zu müssen, die simplicitas essentiae divinae so abstrakt auf, daß dadurch alle realen Unterschiede von dem Wesen Gottes ausgeschlossen und unsrer subjektiven Vorstellung zugewiesen werden. Da nun aber, wenn der Unterschied der Bestimmungen oder Eigenschaften des göttlichen Wesens nichtig ist, sie selbst durch ihre Begriffe, wie Strauß ganz richtig zeigt *), uns nicht die geringste Erkenntniß Gottes mehr gewähren, so wird diese Ansicht durch ihre eigne Konsequenz nothwendig zur vollkommnen Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens hingetrieben. In der Meinung Gott auf's Höchste zu erheben raubt sie ihm die Realitäten, ohne die, wie sie selbst bekennen muß, wir ihn nicht wirklich denken können. Daß dieses negative Resultat der heiligen Schrift, welche namentlich ein wirkliches Offenbarwerden Gottes in Christo lehrt, so wie dem unbefangenen christlichen Bewußtsein eben so entschieden widerspricht als die Anmaßung einer absoluten Erkenntniß Gottes, läßt sich zu leicht darthun, als daß wir uns hier damit zu verweilen brauchten; wie denn auch von selbst einleuchtet, in welche seltsame Stellung die Theologie durch die Verzichtleistung auf die Erkenntniß ihres wesentlichen Gegenstandes gerathen muß. Was aber jene Besorgniß von einem aus seinen Eigenschaften zusam-

*) Dogmatik §. 35. (B. 1, S. 540. f.) vgl. Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwickelung B. 3, S. 332. f.

mengesetzten Wesen Gottes betrifft, so muß man sich billig wundern, wie selbst ein so feiner Denker wie Schleiermacher dieselbe hat theilen können, da, höherer Gebiete nicht zu erwähnen, schon die organische Einheit in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit, welche sie wesentlich in sich schließt, über die äußerliche Kategorie der Zusammensetzung hinaus ist.

Aber so fest ist dieses Vorurtheil von der Unverträglichkeit der realen Unterschiede in Gott mit der Einfachheit seines Wesens in der neuern Theologie gewurzelt, daß Manche, wenn sie von einer Vielheit und Totalität der Bestimmungen des göttlichen Wesens reden hören, sich gar nicht denken können, daß dieß anders als im pantheistischen Sinne gemeint sei. Das Richtige ist vielmehr, daß der Pantheismus immer wieder mit Gewalt aus dem Theismus hervorbrechen wird, so lange es dabei bleiben soll, daß es zu einem bestimmten, in sich unterschiedenen Sein erst komme mit dem Uebergange zur Welt. Seine Macht liegt dann in der Nothwendigkeit des Fortschrittes vom abstrakt Einen durch das Viele und Unterschiedene zum konkret Einen, seine wahre Ueberwindung mithin in der Erkenntniß, daß Gott das Leben, also, da Leben nicht ist ohne Einheit eines Mannigfaltigen, die Fülle des Seins und den unermeßlichen Reichthum positiver Bestimmungen in sich selbst hat (Joh. 5, 26.), und darum der Welt nicht bedarf, um der ewig Lebendige zu sein.

Eben so wenig nun läßt sich ohne diese Erkenntniß der Begriff der göttlichen Persönlichkeit, der ja ziemlich allgemein als die specifische Differenz des Theismus vom Pantheismus betrachtet wird, festhalten. Wäre Gott das abstrakt einfache, alle reellen Unterschiede von sich ausschließende Wesen, wozu jene Ansichten ihn durchaus machen wollen — eben als ergänzendes Gegenstück des Pantheismus, der nur vermittelst einer Apotheose der Welt reelle Bestimmungen in Gott möglich findet —, so wäre auch in Gott selbst nichts gesetzt

durch einen Willen. Denn Wille ist Selbstbestimmung durch That, zunächst rein innerliche; wo aber nichts unterschieden wird, da wird auch nichts bestimmt. Eben so wenig ist dann der göttliche Wille als nach außen gehende Ursächlichkeit zu begreifen; denn vermag Gott sich selbst nicht zu bestimmen, so vermag er auch nicht durch Selbstbestimmung Andres hervorzubringen. Ja wie kann denn überhaupt bei jener Grundvorstellung von einem Willen Gottes im Unterschiede von seinem Wissen zunächst als Selbstbewußtsein ernstlich die Rede sein? Und dieses Selbstbewußtsein, was giebt es für dasselbe zusammenzufassen, wenn Gott nur das unterschiedslos einfache Sein (ἁπλῶς ἕν) ist? Wessen sollte sich da Gott bewußt sein als eben dieses seines Selbstbewußtseins, so daß seine Persönlichkeit in dem leeren Ich = Ich bestände? —

Wenn wir die ältere Theologie in dem Streben befangen sehen, alle Bestimmtheit der Gottesidee in einen abstrakten Identitätsbegriff aufzulösen, so gereicht ihr billig zur Entschuldigung, daß ihr die zerstörenden Konsequenzen dieser Richtung noch eben so verborgen waren, wie sie jetzt vor unsern Augen offen daliegen. Ueber den innern Widerspruch, in welchem jener Begriff mit ihrem Grundbewußtsein von der Persönlichkeit Gottes steht, vermochte sie sich namentlich dadurch zu täuschen, daß sie dieses einfach Eine, alle realen Unterschiede ausschließende Wesen sich zugleich als von der Welt verschieden, für sich bestehend dachte, wie denn auch eben diese Beziehung Gottes auf die von ihm verschiedne Welt das fundamentum in re für die in Gott selbst nicht unterschiedenen Eigenschaften sein sollte. Den Unterschied Gottes von der Welt festhaltend meinte sie damit der Bedingungen ihres Begriffes von Gott als einem intelligenten und wollenden Wesen sicher zu sein. Daß aber Gott sich von der Welt zu unterscheiden vermöchte, wenn er sich nicht in sich selbst, und zwar nicht bloß hypostatisch, sondern auch essen=

tiell, unterschiede, das ist es eben, was sich niemals wird einsehen lassen. Ist Gott an sich das unterschiedslose Wesen, so kommt es eben erst in der Welt zur Bestimmtheit des Seins; wie aber könnte dann Gott sich als von der Welt unterschiednes, also in diesem Unterschiede irgendwie bestimmtes Wesen wissen?

Daß dieß unmöglich sei, wird nun in vollem Maaße da anerkannt, wo das Absolute zwar auch als die Identität, in der alle Unterschiede schwinden, doch nach dem Princip der Immanenz gefaßt wird. Aber damit tritt nun auch die bloße Negativität dieses Begriffes vom Absoluten in ihr volles Licht. Denn nur dadurch entsteht er, daß alle Bestimmungen in ihrem Unterschiede von einander, d. h. eben in ihrer Bestimmtheit aufgehoben und als identisch gesetzt werden. So hat denn dieses Absolute als solches auch schlechterdings keinen andern Inhalt als eben diese Auflösung aller in der Welt gesetzten Bestimmungen, d. h. es hat überhaupt keinen Inhalt; jede Bestimmung würde nothwendig in die Welt fallen, welche nach diesem Begriffe doch nicht das Absolute als solches, sondern seine Verwirklichung durch Selbstverendlichung ist. Dieses negative Absolute, welches zugleich der Grund aller Dinge sein soll — der Bythos der Gnostiker, die Sige des überseienden Gottes, der nur durch Verneinungen erkannt werden kann, bei dem Pseudo-Dionysius Areopagita, das ewige Nichts der spekulativen Mystiker —, ist aber nichts Andres als das Vermögen des menschlichen Geistes von aller und jeder Bestimmtheit zu abstrahiren, um aus dieser schrankenlosen Abstraktion dann wieder alle Bestimmtheit in Gedanken hervorgehen zu lassen. Grund der Dinge kann es nur insofern sein, als es eben der Abgrund ist, der sie alle verschlingt.

Daß nun mit einem solchen Begriff des Absoluten weder die Erkenntniß Gottes als des Persönlichen noch überhaupt irgend eine Erkenntniß Gottes zusammenbestehen kann, müssen wir wohl

zugeben. Es ist darum eine nicht unfeine Taktik der Strauß-schen Dogmatik, wenn sie alle Bestimmungen der christlichen Gotteslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung, sofern sie sich von dem anthropomorphischen Extrem zu entfernen suchen, jenem Abgrunde des Negativabsoluten zutreibt. Und gewiß kann es bei den stetigen Uebergängen, durch welche hier die verschiedenen Abstufungen des Gedankens mit einander verknüpft sind, einer gewandten Dialektik nicht schwer fallen, dieses Resultat, wenn anders die vollkommne Resultatlosigkeit so genannt werden kann, als ein nothwendiges erscheinen zu lassen. Da indessen dieses Absolute Wirklichkeit nur gewinnt als durch das Endliche sich vermittelnder Proceß, also nur dadurch daß es sich als Absolutes aufhebt (d. h. daß von der Abstraktion wieder abstrahirt wird), so gesteht der Begriff desselben selbst ein, daß es gar nicht das wirkliche Absolute ist, sondern das unwirkliche. Gott ist das Absolute, welches wirklich existirt. Will man die Kategorie der Wirklichkeit nur der Welt vindiciren — wie etwa in den Sätzen: Gott ist die Wahrheit der Welt, die Welt ist die Wirklichkeit Gottes —, so wird freilich alle Mühe sich vom Pantheismus loszuwinden vergeblich bleiben. Um aber als Absolutes wirklich zu existiren, muß Gott unabhängig von jedem Verhältniß zur Welt die sich selbst durch ihre innere Unendlichkeit schlechthin genügende Fülle positiver Bestimmungen in sich haben — ein *πέλαγος τῆς οὐσίας*, wie Gregor von Nazianz in einer Weihnachtspredigt Gott nennt, oder nach Leibnitz's Ausdruck un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes. —

Im Menschen nun ist mit dieser das eigne Sein im Selbstbewußtsein zusammenfassenden Tendenz, durch welche er persönliches Wesen ist, eine andres Sein ausschließende, von ihm sich absondernde Tendenz unzertrennlich verbunden. Wiewohl wir nicht berechtigt sind die Existenz andrer Iche zur Bedingung

dieser Selbsterfassung des einzelnen Ichs zu machen, so haben wir doch keinen Begriff davon, wie es seiner selbst sich bewußt werden könnte, ohne sich überhaupt von anderm Sein zu unterscheiden. Böte ihm nicht der Geist im andern Individuum die Bedingung seines ursprünglichen Erwachens dar, diesen Gegendruck des Andern, der den Blitz jener Selbsterfassung hervorlockt, so würde die Natur ihm diese Bedingung gewähren. — Wie das Selbstbewußtsein des Menschen, so hat auch seine Selbstbestimmung eine wesentliche Beziehung auf anderes Sein, nur in entgegengesetzter Richtung. Ist jenes das Sichzurückziehen des Ichs von Anderm, so ist diese das Sichausdehnen des Ichs über Andres, um auch in ihm sich selbst zu haben.

Wollen wir nun diese Bestimmungen sofort auch auf Gottes Persönlichkeit übertragen, so möge man sich nur darüber nicht täuschen, daß damit die Absolutheit derselben jedenfalls aufgegeben ist. Denn bedarf Gott einer andern Wesenheit, um zu sein, was er seinem Wesen nach ist, persönlich, so ist er nicht absolut, sondern bedingt, was um so bestimmter heraustritt, je mehr mit der Vorstellung des «Andern» Ernst gemacht wird *). Und wenn dieses «Andre» ein in der Zeit sich entwickelndes ist, so ist Gott selbst in der Verwirklichung seiner Persönlichkeit irgendwie zeitlich bedingt und einem Werden unterworfen. Wem aber die Idee des Absoluten Wahrheit ist, der wird, wenn er

*) Wird freilich dieses Andre als solches sofort wieder zurückgenommen — etwa durch die Bestimmung, daß Gott dasselbe als sich selbst wisse und sich zu ihm als zu seinem eignen Wesen verhalte —, so ist die Verletzung der Idee des Absoluten von dieser Seite allerdings vermieden, aber nur durch Identificirung des Wesens der Welt mit dem Wesen Gottes, d. h. nur durch Vernichtung jener Idee. Ein Gott, welcher erst außer sich gerathen muß in der Natur, um dann im Geiste den Rückweg zu sich finden, ein solcher Gott ist alles Andre eher als absolut. Vgl. die gründliche Widerlegung dieser Vorstellung vom Absoluten aus der Idee des Absoluten selbst bei Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi S. 432—451.

nicht etwa von dieser Idee die der Gottheit trennen will, das Wesen Gottes unverworren lassen mit dem Werden, in welchem das Sein auf jedem Punkte irgend ein Nicht(wirklich)sein dessen, was es wesentlich ist, an sich hat. — Wird nun dieß näher so bestimmt, daß jene Bedingung der göttlichen Persönlichkeit die Existenz des endlichen Geistes — als eines Du für das göttliche Ich — sein soll, so ist der Konsequenz auf keine Weise zu entgehen, daß irgend eine Zeit gewesen sein muß, wo Gott überhaupt noch nicht persönlich war. Denn mag man den endlichen Geist bloß auf der Erde oder auch auf allen Sternen suchen, dieß wird von denen, welche ihn zur Bedingung der göttlichen Persönlichkeit machen, einstimmig anerkannt, daß er überall die Natur zu seiner nothwendigen, nicht bloß begrifflichen, sondern auch empirisch wirklichen, ihm in der Zeit vorangehenden Voraussetzung habe. Dann aber folgt unausweichlich, daß in irgend einer Vergangenheit die Existenz des endlichen Geistes überhaupt und also auch die Persönlichkeit Gottes eine noch zukünftige war *).

Auch ist diese Bedingtheit der göttlichen Persönlichkeit durch Endliches mit deren Absolutheit nicht durch die weitere Bestim-

*) In diesen Widerspruch verwickelt sich auch die Straußische Gotteslehre. Denn wiewohl sie die Persönlichkeit Gottes leugnet, so soll es doch im Begriff des Absoluten liegen sich in's Unendliche selbst zu personificiren (Dogm. B. 1, S. 524.) — nämlich im endlichen Geiste. Da nun aber der endliche Geist die Natur nicht bloß zu seiner idealen (in welcher Beziehung es sich vielmehr umgekehrt verhält), sondern zu seiner realen, ihm also der Zeit nach wirklich vorangehenden Voraussetzung hat, so muß auch irgend eine Zeit angenommen werden, wo das Absolute sich noch nicht im endlichen Geiste personificirte, also seinem Begriff noch nicht entsprach — woraus sich denn freilich weiter ergiebt, daß es auch in der darauf folgenden Zeit, eben darum weil sie die auf einen Defekt des Absoluten folgende wäre, seinem Begriff nicht zu entsprechen vermag, d. h. daß dieser Begriff vom Absoluten ein sich selbst vernichtender ist. Daß die Appellation an die intelligenten Bewohner andrer Weltkörper (vgl. Dogm. B. 1, S. 673.) hier ganz vergeblich ist, ergiebt sich aus dem oben Bemerkten.

mung zu vereinbaren, daß doch Gott sich diese Bedingung selbst hervorbringe, daß er sich durch ein andres Sein nur vermittle, insofern er es setze; immer bleibt es bei dem mit dem Theismus schlechterdings unverträglichen Resultat, daß wenn auch vielleicht nicht Gottes substantielles Wesen, doch gewiß seine Existenz als Person das endliche Sein bei der obigen Annahme zu ihrem zeitlichen, jedenfalls zu ihrem begrifflichen Antecedens hätte. Giebt man vollends zu, wie selbst Fischer zu thun scheint*), daß die endlichen, in ihrer Existenz von Gott schlechthin abhängigen Personen dieses bedingende Verhältniß zur göttlichen Persönlichkeit nur haben können, insofern sie nicht bloß von Gott abhängig, sondern sich selbst bestimmend sind, so tritt die Verletzung der göttlichen Absolutheit noch schärfer an's Licht; denn dann ist Gott bedingt durch ein Sein, welches er in der Beziehung, in der es ihn bedingt, nicht schlechthin bestimmt. Dazu kommt noch, daß, genauer erwogen, dieses andre Sein, durch dessen Ausschließung von sich Gott erst als persönlicher existiren soll, mag es immerhin von Gott selbst hervorgebracht sein, doch diese Bedeutung für Gott nur als ein ihm zugestoßenes haben könnte. Denn wollten wir uns denken, daß es von Gott gesetzt sei zu dem Zwecke, damit er an ihm die negative Bedingung seines Selbstbewußtseins habe, so wären wir, da nur ein persönliches Wesen sich Zwecke setzen kann, in einen scheinbar tiefsinnigen, in Wahrheit widersinnigen Cirkel gerathen. Gott müßte vor dieser Zwecksetzung (wenn nicht der Zeit, doch dem Begriffe nach) das schon besitzen, was eben der Zweck seiner Hervorbringung des Endlichen sein soll, d. h. doch wohl: er hätte diesen Zweck nicht wirklich.

Gott wäre nicht wahrhaft unbedingt, wenn sein Wesen nicht zugleich das vollkommen in sich geschlossene wäre.

*) Die spekulative Dogm. von Strauß, geprüft von Fischer, Heft 1, S. 40.

Sein Wesen ist dieß nur dadurch, daß die Unterschiede, ohne die es nicht lebendige Einheit sein könnte, ihm auf ewige und schlechthin selbstständige Weise immanent sind. Die göttliche Persönlichkeit kann als absolute nur gedacht werden, wenn Gott die Bedingung seines Persönlichseins nicht in einem andern Sein, sondern schlechthin in sich selbst hat*). —

Allein wie ist die Möglichkeit, daß Gottes Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung nicht durch die Selbstunterscheidung von anderm Sein bedingt sei, zu begreifen?

Sehen wir näher zu, worauf es doch beruht, daß die menschliche Persönlichkeit nicht ohne diese Selbstunterscheidung von Anderm zu denken ist. Das Verhältniß der Persönlichkeit zu den Kategorien: relativ, absolut, wird zunächst durch die Natur des Inhaltes bestimmt, welcher in das Selbstbewußtsein aufzunehmen ist. Ist dieser über alle Relativität erhaben, so ist die Persönlichkeit eine absolute. Darum würde, gesetzt auch der Begriff der menschlichen Gattung wäre — nach einer früher berührten phantastisch-realistischen Vorstellungsweise — zugleich als ein in sich bestehendes persönliches Wesen zu denken, doch auch an dieser Persönlichkeit eine unüberwindliche Relativität haften, weil der

*) Auch der Dreieinigkeitsbegriff, um dieß beiläufig zu bemerken, kann uns diese angebliche Bedingung des göttlichen Persönlichseins nicht gewähren, wenigstens nicht, so lange zugleich mit dem hypostatischen Unterschiede die andre kirchliche Grundbestimmung der Wesensidentität, in welcher jener Begriff allein verträglich ist mit dem Princip des Monotheismus, festgehalten wird. Denn sollen Vater, Sohn und heiliger Geist nur die Bedingungen und Momente sein, aus denen in dem Proceß des göttlichen Selbstbewußtseins die Einheit desselben hervorgeht, so sind sie eben keine Hypostasen. Wird aber der Sohn oder Logos als das andre Sein betrachtet, dessen Gegensatz dem Ursein auf ewige Weise das Bewußtsein seiner selbst vermitteln soll, so ist theils die Wesensidentität von Vater und Sohn aufgegeben, theils nicht einzusehen, wie von hier aus das ewige Selbstbewußtsein dieses andern Seins sich soll ableiten lassen. Daß die Dreieinigkeit Gottes mit dem wahren Begriffe seiner Persönlichkeit in Zusammenhang stehen muß, ist leicht zu erkennen; aber der Zusammenhang ist ein andrer als der hier angenommene.

Inhalt ihres Selbstbewußtseins, wenn nicht auf Andres, so doch wesentlich auf Gott als den von ihr selbst verschiednen Ursprung ihres Wesens und ihrer Existenz bezogen wäre. Nun aber ergiebt sich uns die wesentliche Relativität menschlicher Persönlichkeit schon daraus, daß sie nur als die des Individuums im Unterschiede von der Gattung existirt. Darum ist der Inhalt dieses Selbstbewußtseins nirgends ein in sich selbstständiges und schlechthin abgeschlossenes All, sondern ein Besonderes, zu Anderm Gehöriges, ein irgendwie Beschränktes, ein Theil des endlichen Seins. Dieß zu leugnen und das persönliche Individuum für ein Absolutes zu nehmen, wäre die äußerste Spitze monadologischer Atomistik, die von selbst in sich zusammenbricht *). Daraus folgt denn weiter, daß dieses Moment des menschlichen Wesens und Lebens, welches das besondere Dasein des Einzelnen ausmacht, auf das Centrum des Ichs im Selbstbewußtsein nicht bezogen werden kann, ohne Andres auszuschließen.

In Gott aber finden jene Voraussetzungen dieser ausschließenden Funktion des Selbstbewußtseins nicht statt, sondern was hier den Inhalt des Selbstbewußtseins bildet, das ist eine innere Unendlichkeit von Bestimmungen, eine Totalität, cujus centrum — nach einem dem Hermes Trismegistus zugeschriebenen, von den Mystikern des Mittelalters vielgebrauchten Ausdruck, den Joh. Gerhard gegen Scaliger vertheidigt **) — ubique, circumferentia nusquam. Denn daß die Bestimmt-

*) Zu dieser Spitze ist unter neuern Schriftstellern besonders Frauenstädt in seiner Schrift über die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, in seinen Studien und Kritiken und besonders in seiner Darstellung und Kritik der Hauptpunkte in Schellings Vorlesungen auf dem besten Wege. Er leugnet die Schöpfung im Interesse der menschlichen Freiheit; aber die Art wie er den im Wesentlichen nach Spinoza bestimmten Substanzbegriff zur Grundlage der Freiheit und Persönlichkeit macht, würde ihn bei folgerechter Durchführung nöthigen auch die Zeugung des persönlichen Individuums zu leugnen.

**) Loci theol. tom. I, loc. II. de natura et attr. Dei c. V, 91.

heit, die wir hiermit von Gott aussagen, eben mit seiner Unendlichkeit unverträglich sei, können wohl nur diejenigen behaupten, welche die Begriffe der Unbestimmtheit und der Unendlichkeit, des indefinitum (ἀόριστον) und des infinitum identificiren. Auf dieser Gleichsetzung beruht der berühmte Satz des Spinoza: determinatio est negatio, inwiefern nämlich dieses mit dem Determiniren identische Negiren reell genommen wird; und insofern liegt er allerdings Spinoza's System, wenn gleich nicht ausdrücklich vorangestellt, zum Grunde. Das Seltsamste, wenn gleich bei genauerer Erwägung ganz Begreifliche dabei ist, daß diese Philosophie ihr Absolutes — die Substanz rein als solche — durch die Ausschließung aller Determinationen von demselben, um ihm nicht Negationen beilegen zu müssen, doch von seiner vollkommnen Negativität nicht zu befreien vermag.

Verhielte es sich wirklich so, wie jene behaupten, könnte Gott nur unendlich sein, insofern er das schlechthin unbestimmte, prädikatlose Wesen wäre, nun so würden wir der Platonischen Mahnung folgen: Nennet Gott nicht das unendliche Wesen, denn dem Unendlichen widerstehet das Dasein. Dann stände uns, abgesehen von dem Asyl der gänzlichen Unerkennbarkeit Gottes, nur das Dilemma offen, entweder in pantheistischer Weise die endlichen Bestimmungen des weltlichen Seins in Gott selbst zu setzen etwa als Momente in dem Proceß seines Wesens, oder Gott eben in seinem Unterschiede von der Welt Endlichkeit und damit zeitlich räumliche Existenz zuzuschreiben, wie seit den Socinianischen Theologen und K. Vorstius wohl am herzhaftesten und mit nicht geringem formellen Scharfsinn K. V. Th. Voigt gethan hat *). — In Wahrheit aber ist der Widerstreit zwi-

*) Ueber Freiheit und Nothwendigkeit aus dem Standpunkt christlich-theistischer Weltansicht (1828.) §. 27. f. Es nimmt sich sonderbar aus, wenn auch dieser Schriftsteller von seiner Vorstellung eines endlichen, seinem Wesen nach in der Zeit und vermöge seiner Sichtbarkeit (S. 67.)

schen Bestimmtheit und Unendlichkeit gar nicht vorhanden; die Unendlichkeit nimmt nicht bloß die Bestimmtheit an, sondern ihr positiver Begriff fordert sie sogar; er fordert eine Fülle von Bestimmungen, die weder von außen durch ein andres Sein irgendwie beschränkt sind, noch sich nach innen, unter einander, ausschließend verhalten. Dadurch, daß diese Bestimmungen des göttlichen Wesens in Gott selbst von einander unterschieden sind, ist allerdings ein Moment der Negation und der Endlichkeit in Gott gesetzt — die nothwendige Voraussetzung für das göttliche Hervorbringen einer Welt des Endlichen, in welcher der Unterschied sich zur Verschiedenheit von einander ausschließenden Wesenheiten verhärtet *) —; dadurch daß diese Bestimmungen, um den ab-

natürlich auch im Raume existirenden Gottes rühmt, daß durch sie der Gedanke Gottes erst rechte Bestimmtheit und verständige Begreiflichkeit gewinne, während er diese Vorstellung vor dem Verlaufen in offenbare Ungereimtheiten doch grade nur dadurch zu bewahren vermag, daß er sie aus nebelhafter Unbestimmtheit nicht heraustreten läßt. Wir wollen von der Räumlichkeit Gottes nicht reden, eben so wenig davon, daß wesentliche Existenz in der Zeit nothwendig ein allmäliges Werden Gottes in sich schließen würde; aber möchten die Anhänger dieser Vorstellungen sich ernstlich fragen, ob ein in der Zeit existirendes Wesen überhaupt als ursprünglich und unbedingt seiend gedacht werden könne. Denn hat sein Dasein in der Zeit einen Anfang genommen, so ist es in diesem Anfang, da es vor ihm noch nicht war, um sich selbst setzen zu können, offenbar durch Andres gesetzt. Soll aber dieses zeitliche Dasein ein anfangsloses sein, so ist es doch in jedem Moment, wie weit wir immer zurückgehen mögen, durch die vorangehenden Momente irgendwie bedingt. Durch diesen regressus in infinitum ist darum die Auflösung der Bedingtheit in absolute Selbstbedingung zur Unmöglichkeit gemacht. Läßt sich aber die Bedingtheit nicht als Bedingtheit durch sich selbst begreifen, so wird sie, wenn man nicht etwa das ganze Verhältniß jeder Denkbarkeit entnehmen will, als Bedingtheit durch Andres zu betrachten sein. Damit aber zeigt sich, daß, indem diese Lehre von Gott zu sprechen meint, sich ihr unvermerkt die Welt als Gegenstand untergeschoben hat.

*) Insofern diese Verschiedenheit auch von dem substantiellen Verhältniß der Welt zu Gott selbst gilt — das Wesen der Welt ist nicht das Wesen Gottes —, beruht darauf die Fähigkeit sogenannter Kategorien der Reflexion, wie der Kausalität, uns in diesem Gebiet wirkliche Erkenntniß zu vermitteln.

strakten Ausdruck beizubehalten, in den reinsten Einklang aufgenommen sind, der jede äußere Trennung ausschließt, ist das Moment der Endlichkeit auf ewige Weise in der göttlichen Unendlichkeit aufgehoben. Gott wäre aber der wirklich Unendliche nicht, wenn er aller Bestimmtheit in sich selbst entbehrte; denn dann hätte die Unendlichkeit an dem bestimmten Sein ihren äußern Gegensatz und ihre wesentliche Schranke. Gott ist der Unendliche, weil die Fülle seines Wesens von außen unbegrenzt und in sich selbst ungestörte, vollkommne Harmonie ist, in welcher ein Element das andre nicht negirt, sondern bestätigt. Die Welt, wenn sie auch extensiv grenzenlos, in Zeit wie Raum, zu denken wäre, bliebe doch immer, auch als Ganzes betrachtet, ein qualitativ Endliches, weil zwischen den Einzelwesen in ihr dieses Außereinander besteht, vermöge dessen jedes nur dadurch ist, daß es Andres aus der Sphäre seiner Existenz ausschließt; weßhalb auch die innere Einheit Gottes eine specifisch höhere ist als die der Welt.

Somit liegt diese Bedingtheit des Selbstbewußtseins durch die Ausschließung eines Andern nicht in dem Begriff der Persönlichkeit selbst, sondern in den besondern Schranken und Relationen, die an der Persönlichkeit des Menschen, an seinem Selbstbewußtsein nach der eigenthümlichen Natur seines Inhaltes haften. Gott also bedarf vermöge der unendlichen Fülle seines Wesens nicht eines andern Seins, um durch dessen Ausschließung oder Aufhebung sich selbst offenbar zu werden; er ist es auf ewige und unbedingte Weise. Wenn dagegen Jakob Böhme lehrt: kein Ding ohne Widerwärtigkeit möge ihm selber offenbar werden; denn so es nichts habe, das ihm widerstehe, so gehe es immerdar von sich aus, und gehe nicht wieder in sich ein; so es aber nicht wieder in sich eingehe als in das, woraus es ursprünglich gegangen, so wisse es nichts von seinem Urstande; und so bedürfe auch Gott eines contrarium, damit sein verbor-

gener Wille sich offenbar werde*) — und wenn Schelling als Bedingung alles Selbstbewußtseins eine verneinende, repellirende Kraft betrachtet, die der bejahenden, ausbreitenden entgegenwirken müsse**); so wollen wir in Beziehung auf das geschaffene Sein die Wahrheit und Tiefe dieser Anschauungen nicht bestreiten; aber sie so unmittelbar auf Gott anzuwenden muß uns als eine zu weit getriebene Analogie des Göttlichen mit dem Kreatürlichen erscheinen. — Die Persönlichkeit Gottes ist zunächst dadurch eine absolute, daß der Inhalt des göttlichen Selbstbewußtseins unendliche und sich selbst schlechthin genügende Totalität ist. —

Allein es wäre nicht einzusehen, wie dem göttlichen Selbstbewußtsein dieser Inhalt vollkommen offenbar, wie Gott sich selbst lauter Licht und Klarheit sein könnte (Jak. 1, 17.), wenn er sich dieses Inhalts, also seines Wesens als eines von seiner Selbstbestimmung unabhängigen, seinem Willen vermöge einer ewigen Nothwendigkeit vorangehenden bewußt wäre. Der Mensch vermag das Dunkel, in welches der Anfang seines Wesens gehüllt ist, mit seinem Bewußtsein niemals völlig zu durchdringen, weil er eben nicht schlechthin von sich selbst ist — nach dem Wort: ea tantum scimus, quae facimus. Eben so würde die göttliche Persönlichkeit auf dem Grunde einer für sie undurchdringlichen Realität ruhen, das Licht des ewigen Selbstbewußtseins leuchtete nicht bis in die innerste Tiefe, auch der Geist Gottes vermöchte diese Tiefe nicht zu erforschen (1 Kor. 2, 10.), wenn das bestimmte Wesen Gottes jeder Selbstbestimmung in ihm der Kausalität nach vorginge. Ja so lange wir Gott nach dieser einseitig realistischen Ansicht in schlechthin ursprünglicher Beziehung nur als das nothwendige Wesen, als das Ursein kennen, so lange ist unsre Vor-

*) Der Weg zu Christo B. 7 (von göttlicher Beschaulichkeit), K. 1.

**) In der Abhandlung über die Freiheit und in dem Denkmal Jacobi's.

stellung von Gott in einem unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst befangen. Denn was jenseits der Freiheit Gottes ist, das ist offenbar für ihn selbst ein Gegebenes (gleichsam von seinem Selbstbewußtsein Vorgefundenes), und kann auch durch eine bloß formelle Selbstbejahung Gottes als des schlechthin Vollkommnen diesen Charakter nicht verlieren. Wäre aber das Wesen Gottes für ihn selbst ein gegebenes, so ließe sich auch die Frage: Woher gegeben? nicht abweisen; das Wesen Gottes müßte dann in einem Andern außer ihm seinen Grund haben — womit der Begriff Gottes völlig aufgehoben wäre.

Soll die Eigenschaft der Unbedingtheit oder Unabhängigkeit (independentia), wie sie Gott allgemein beigelegt wird, einen verständlichen Gedanken enthalten, so müssen wir die negative Auffassung, bei welcher unsre ältern Theologen, Quenstedt, Baumgarten u. A., geflissentlich stehen bleiben, in den positiven Ausdruck umsetzen, daß er der sich selbst Bedingende und Begründende ist (ens a se ipso — daher aseitas bei den Scholastikern, *αὐτοουσία* bei den spätern Griechischen Kirchenlehrern). Damit erhält die Bestimmung, daß Gott causa sui sei, einen andern positivern Sinn als sie bei Spinoza hat, bei dem sie bekanntlich das Inbegriffensein des Existirens im Begriff der Substanz bezeichnet, womit aber dieser existirenden Substanz noch nicht im Geringsten zu irgend einer Lebendigkeit und Freiheit verholfen ist. Dieß ist ihre wahre Bedeutung, daß Gottes Wesen schlechthin seine eigne That ist*). Das Äußer-

*) Dasselbe scheint bei unsern ältern Dogmatikern die voluntas necessaria, die sie als den auf das eigne Wesen gerichteten Willen Gottes der auf Andres gehenden voluntas libera entgegensetzten, auszudrücken. Doch weist schon die Bezeichnung dieser voluntas als necessaria auf den Unterschied dieser Vorstellung von dem oben aufgestellten Satze hin; unter diesem Willen, der durch das Wesen Gottes schlechthin bestimmt sein soll, läßt sich höchstens eine Selbstbejahung Gottes in seinem ewigen Selbstbewußtsein denken, die man, da nichts dadurch bestimmt wird, nur sehr uneigentlich einen Willen nennen könnte.

einander von Ursache und Wirkung, von Bestimmendem und Bestimmtem, welches an dem Kausalitätsverhältniß im Gebiet des Endlichen haftet, ist hier vollkommen aufgehoben, die bestimmende Macht als der eigentliche Kern des Kausalitätsbegriffes ist erhalten. Wie aber kann ein Wesen causa sui sein als so, daß es sich mit bewußtem Selbstbestimmen selbst hervorbringt? Denn sollten wir uns dieses ewige Selbsthervorbringen etwa in der Weise eines bewußtlosen Triebes, einer dunkel wallenden Sehnsucht vorstellen, so würden wir in ihm ein ursprünglich leidendes Verhalten, ein Bestimmtsein setzen, welches sich durchaus nicht als ein schlechthin Erstes denken läßt, sondern wozu wir ein bestimmendes Princip in einem andern ursprünglichen Wesen suchen müßten.

Es ergiebt sich hiermit eine eigenthümliche Wendung oder Fortbildung des kosmologischen Beweises für die Existenz Gottes, in welcher ihm eine spekulative Bedeutung nicht abzusprechen sein dürfte. In seiner einfachsten Gestalt schließt dieser Beweis bekanntlich vermittelst des Kausalitätssatzes von dem Dasein endlicher, nicht von sich selbst existirender Dinge, da ein endloser Regressus der Ursachen eine widersinnige Vorstellung sei, auf das Dasein eines Urwesens, welches seine eigne Ursache und zugleich die Ursache der Welt ist. Allein warum soll dieß Urwesen nothwendig ein persönlicher, von der Welt verschiedener Gott sein? Was hindert uns anzunehmen, daß dieses Urwesen die Welt selbst ist, natürlich nicht als diese Gesammtheit der endlichen Dinge, sondern als immanentes Princip der Welt, als unpersönlicher Weltgrund? Es ist klar, daß dieß Argument, so gefaßt, nicht nothwendig über den Spinozismus hinausführt; denn auch dieser betrachtet die Substanz als immanente Ursache der Dinge, ihrer Modifikationen*). Auch die nähere Bestimmung, welche Leib-

*) Ethic. I, prop. XVIII.

nitz dem Beweise giebt, indem er von der Kontingenz der Welt, von der Möglichkeit ihres Nichtseins auf ein nothwendiges Wesen, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, schließt, gewährt hier keine entscheidende Hülfe. Denn die Behauptung der Kontingenz der Welt ist doch nur unmittelbar durch sich selbst einleuchtend, insofern sie sich auf alles Einzelne in der Welt bezieht; warum aber sollte das nothwendige Wesen nicht eben das Wesen der Welt selbst sein, das in der Gesammtheit alles Einzelnen zur Erscheinung kommt, sich entfaltet, sich entäußert, um sich selbst zu finden, oder wie sonst pantheistische Denkweisen dieses Verhältniß fassen mögen?

Für das Interesse des Theismus gewinnt der kosmologische Beweis erst Bedeutung durch die Einsicht, daß sich mit dem Begriff der causa sui ein wirklicher Gedanke nur verbinden läßt, wenn er ganz real und positiv genommen und nach dem Obigen darein gesetzt wird, daß alle Bestimmungen des Wesens Gottes seinen absoluten Willen zu ihrem Princip haben. Treibt uns also der kosmologische Beweis durch die Undenkbarkeit jenes endlosen Regressus über das ganze Gebiet der Ursachen, die selbst wieder Wirkungen sind, hinaus zur Anerkennung des Alles bedingenden Urwesens, welches causa sui ist, so nöthigt uns die eben erkannte Bedeutung dieses Begriffes, das Urwesen in seinem innersten Grunde als sich selbst bestimmende Intelligenz, d. h. als absolute Persönlichkeit und eben damit als in sich seiendes, sich von der Welt unterscheidendes Wesen zu fassen.

Uebrigens ist diese Auffassung der absoluten Selbstständigkeit Gottes nicht neu in der christlichen Theologie. Schon Lactantius hat dafür an der einen Stelle den Ausdruck: ipse ante omnia ex se ipso est procreatus *), an der andern den

*) Div. instit. l. I, c. 7. Lact. führt hier sogar mit Lobe die in doppelter Rücksicht ungeschickt gebildete Formel des Seneca an: Deus ipse se fecit.

bessern: ex se ipso est — ideo talis est, qualem esse se voluit *). Aehnlich sagt **Hieronymus**: Deus ipse sui origo est suaeque causa substantiae **). —

Aus der vorstehenden Erörterung erhellt, daß die Persönlichkeit Gottes von der menschlichen Persönlichkeit sich nicht bloß in Beziehung auf das **Wesen** des Inhaltes, welchen Beide in ihrem Selbstbewußtsein umfassen, unterscheiden, sondern auch in Beziehung auf das erzeugende **Princip** dieses Inhaltes. In der Sphäre der relativen Persönlichkeit ist die Freiheit eben nur mitbestimmende Ursache der besondern Wesenheit, wodurch der Einzelne eben dieser und kein Andrer ist. Die Persönlichkeit Gottes ist dadurch die absolute, daß die Freiheit das unbedingte Princip seines Wesens, daß er, was er wirklich ist, schlechthin durch Selbstbestimmung ist. Der voraussetzungslose Uranfang alles Seins ist Freiheit, That. «Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Sein als Wollen. Wollen ist Ursein» ***).

Dieß Resultat in seiner Strenge festhaltend, müssen wir selbst von den Wahrheiten, die für uns, formell betrachtet, die höchste Nothwendigkeit haben, und mit deren Leugnung wir jeden Zusammenhang unsers Denkens zerreißen würden, von den Grundwahrheiten der Mathematik und Metaphysik behaupten, daß sie ihren letzten Grund in der absoluten Selbstbestimmung Gottes, dem Ursprunge aller Wesenheit haben. **Cartesius** hat darin ganz Recht, daß er diese Wahrheiten nicht aus einer von dem Willen Gottes unabhängigen Nothwendigkeit ableiten will; nur dadurch wird sein Recht zum Unrecht, daß er dem Willen Gottes das göttliche Wesen vorsetzt, und dann doch jenen mit vollkommner Indifferenz gegen dieses sich entscheiden und z. B. die Ge-

*) Div. instit. l. II, c. 8.

**) Epist. ad Eph. 3 (Opp. ed. Martianay tom. IV, P. I, p. 356).

***) Schellings philos. Schriften B. 1, S. 419.

setze der Mathematik gründen läßt*). Denn durch diese Vorstellung wird das weltordnende Wollen Gottes zu einem Sichlosreißen von dem Gottes Wesen und ewiger Vernunft, zu einer Willkür, durch welche die Wahrheit der göttlichen Wesenheit und Vernunft immerfort verneint wird, herabgesetzt. Ohne Zweifel sind diese mathematischen Wahrheiten eine Offenbarung von der ewigen Ordnung und Harmonie des göttlichen Wesens, eine Abspiegelung derselben im Gebiet des Endlichen, in Raum und Zeit Existirenden. Aber daß sein Wesen lautre Harmonie ist, beruht nicht auf einer ihn selbst beherrschenden Nothwendigkeit, sondern eben auf seiner Freiheit.

Ein ingeniöser Philosoph der Gegenwart, Weiße, giebt in gleichem Streben nach Erkenntniß der göttlichen Freiheit, aber im ausdrücklichen Gegensatz gegen die absolute Ursprünglichkeit des Willens, diesem, an Leibnitz sich anschließend, eine Region des reinen Denkens, der metaphysischen Vernunftnothwendigkeit, ein Formabsolutes zur Grundlage, indem er nur so der Realphilosophie die Basis einer reinen Metaphysik erhalten zu können glaubt. Diese nothwendige Grundlage bestimmt er nun näher als die bloße negative Voraussetzung der göttlichen Freiheit, als eine Region des Nichtseienden, ein unwirkliches Schattenreich der bloßen Möglichkeiten, durch deren Aufhebung die göttliche Freiheit und ihr Auchnicht- oder Auchandersseinkönnen sich verwirkliche**). Allein auch bei dieser Vorstellungsweise läßt sich nicht einsehen, wie die absolute Freiheit Gottes

*) Vgl. besonders die responsio sexta auf die Einwürfe gegen seine Meditationes unter Num. 6.

**) Diese Ansicht hat Weiße meines Wissens zuerst in seiner Metaphysik, besonders dem ersten Kapitel der Einleitung, dann in der Recension der Romangschen Schrift über Freiheit und Determinismus (Heidelberger Jahrbücher 1836, Num. 62—64.) und seitdem öfter gelegentlich ausgesprochen, ausführlich neuestens in dem Sendschreiben an Fichte über das philosophische Problem der Gegenwart.

gerettet werden soll. Denn kann Gott nicht nur, sondern muß er jene im Gebiet der metaphysischen Vernunftnothwendigkeit liegenden Möglichkeiten aufheben, um seine Freiheit zu verwirklichen, so hat die Freiheit doch uranfänglich ein von ihr Unabhängiges, sei es immerhin ein nicht Wirklichseiendes, sich gegenüber oder vielmehr zu ihrem Prius, durch das sie wie durch ein ewiges Fatum bedingt ist. In gewissem Sinne müssen auch wir allerdings zugeben, daß die menschliche Vernunft oder wie besser zu sagen sein wird, der Geist das Prius der Gottheit erkennt — das Urprincip, welches den Bestimmungen ihres Wesens dem Begriffe nach vorangeht —, doch freilich nicht in dem Sinne, in welchem Weiße den Satz behauptet. Aber in diesem Sinne vermögen wir ihn eben, abgesehen von der Unvollziehbarkeit der Vorstellung einer solchen schlechthin für sich bestehenden absoluten Formenwelt, weder mit der Absolutheit Gottes noch mit der Erkenntniß, daß die Welt schlechthin durch Gott bedingt ist, zu reimen. — Mit Recht betrachtet Weiße den Kampf zwischen Freiheit und Nothwendigkeit als das höchste Problem der Philosophie für ihre nächste Zukunft. Wenn man aber die Nothwendigkeit, in welcher Weise es immer geschehen mag, zum schlechthin Ersten macht, so wird die Freiheit ewig in ihr verschlungen bleiben; denn wesentlich an das Gesetz der Identität gebunden, vermag die Nothwendigkeit nie das Freie, sondern immer nur das Nothwendige aus sich zu gebären: während die Freiheit ihrem Begriffe nach Alles in sich hat, um auch ein von ihr Verschiednes, eine unfehlbare Nothwendigkeit zu setzen.

Der Einwurf, daß mit der Ablehnung dieser metaphysischen Grundlage die Willkür oder die Zufälligkeit zum Princip alles Seienden gemacht werde, kann doch auch nicht die Ansicht selbst, sondern etwa nur eine ungeschickte Darstellung derselben treffen. Willkür ist ein Abbrechen des Wollens vom

vernünftigen Zusammenhange, setzt also einen solchen als schon vorhanden voraus, während doch aller vernünftige Zusammenhang erst in dem göttlichen Urwollen wurzelt. Eben so ist Zufall, wie wir früher gesehen haben (S. 34. f.), ein negativer und zwar ein negativ teleologischer Begriff; er schließt in Beziehung auf ein bestimmtes Geschehen die Finalität aus; von Zufall kann also nur die Rede sein, wo sich ein solches Geschehen zu dem einer Daseinssphäre gesetzten Zweck gleichgültig und beziehungslos verhält, nicht aber da, wo die Uranfänge auch aller Zwecksetzung beschlossen liegen. In der Tiefe dieses Ursprunges aller Wesenheit haben jene Begriffe, von denen aus die schlechthin voraussetzungslose Freiheit als Princip des göttlichen Wesens bekämpft wird, noch gar keine Bedeutung. —

Sind demnach alle Bestimmungen des Wesens Gottes schlechthin durch ihn selbst gesetzt, so werden wir ihn, in seinem Urgrunde, gleichsam vor seinem bestimmten Wesen betrachtet, als das bestimmungslose Sein zu denken haben, welches aber zugleich die unbeschränkte Macht ist sich selbst zu bestimmen, das Vermögen zu sein was es will. Diese Auffassung würde der Vorwurf treffen, daß hiermit Gott in seinem Princip als Nichts, von welchem das schlechthin prädikatlose Sein allerdings nicht zu unterscheiden ist, gedacht würde, wenn dieses unbestimmte Sein nicht zugleich die schrankenlose Macht der Selbstbestimmung wäre. So gefaßt, liegt eben dieß darin, daß Gott in dem Urgrunde seines Wesens nichts Andres ist als Wille und Freiheit. Dieses Urwollen ist nun eben dadurch die Quelle einer unendlichen Wesensfülle in Gott selbst, daß es schlechthin das Leben und die Liebe will; hätte es dieß nicht gewollt — also für sich, nicht als Princip eines ewigen Universums in Gott selbst gedacht —, so würde es durch dieses Insichbleiben zur schweigenden Tiefe jenes Negativabsoluten, in welchem alle Bestimmungen und Unterschiede verschwunden oder vielmehr

niemals hervorgetreten sind, in welchem weder Licht noch Finsterniß, weder Denken noch Sein, weder Verstand noch Wille, weder Ich noch Du, weder Selbstheit noch Liebe ist. —

Wir sind in den bisherigen Erörterungen über die Aufgabe, die wir uns gestellt hatten, schon hinausgeschritten. Zu erweisen war nur die Möglichkeit absoluter Persönlichkeit, die Vereinbarkeit der Absolutheit mit der Persönlichkeit. Ergeben hat sich uns die Unmöglichkeit das Absolute nach dem wahren Gehalt dieses Begriffes als das Gott vorzustellen, wie Jacobi mit treffendem Witz dieses unpersönliche Grundwesen genannt hat, die Nothwendigkeit in ihm den seiner selbst bewußten, sich mit Freiheit selbst bestimmenden Gott zu erkennen. Auch läßt sich leicht einsehen, wie der Erweis der Möglichkeit von dem der Nothwendigkeit hier gar nicht zu trennen ist. Denn um diese Möglichkeit darzuthun, muß auf den Begriff des Absoluten näher eingegangen werden, wo denn von selbst die Bestimmungen desselben hervortreten, welche die Persönlichkeit nicht bloß zulassen, sondern fordern. Diese Bestimmungen treten hervor, indem von dem Begriff eines bloß negativen Absoluten zu dem eines positiven, wirklich existirenden Absoluten fortgeschritten wird. Ist dieser Fortschritt ein berechtigter und nothwendiger, ist dieser Begriff wirklich der höhere im Verhältniß zu jenem, so fällt auch die Nothwendigkeit weg, zwischen dem Absoluten und Gott zu unterscheiden. Das ist der Weg, den Schelling in der Abhandlung über die Freiheit und in der Schrift gegen Jacobi einschlug, um die Idee des persönlichen Gottes mit der des Absoluten zu vermitteln*) und so im tiefsten Centrum Religion und Philosophie mit einander zu ver-

*) Schelling spricht sich selbst darüber bestimmt aus im Denkmal Jacobi's S. 112. f. und im Briefe an Eschenmayer a. a. O. S. 86. Früher hat er diese Unterscheidung entschieden verworfen, vgl. Philosophie und Religion, S. 8. f.

söhnen. Aber es ist eben nicht einzusehen, wie ein persönlicher Gott, der nicht selbst das Ursein ist, der durch einen von ihm irgendwie unabhängigen Urgrund seiner selbst und alles endlichen Seins bedingt wird, wirklich Gegenstand der vollen, ungetheilten Hingebung des menschlichen Herzens und seiner zweifellosen Zuversicht, daß er alle ihm anhangenden Wesen zu ihrer Vollendung führen werde, zu sein vermag. Wenn Gott, Er selbst als solcher, nicht das *A* ist, so ist es auch nicht schlechthin gewiß, daß er das *Ω* ist; das *τὰ πάντα ἐξ αὐτοῦ* ist die Bürgschaft für das *τὰ πάντα εἰς αὐτόν*.

Es liegt in dem entwickelten Begriff der Persönlichkeit als des in sich geschlossenen Seins, daß sie zum bestimmenden Princip ihres Wirkens nach außen die Selbstbestimmung des Willens hat. Ist Gott persönlich, so kann ein andres Sein aus ihm nicht vermöge einer zwingenden Nothwendigkeit seines Wesens, sondern nur durch seinen freien Willen entspringen. Darum ist denn auch der bekannte Satz: so er es denkt, so steht's da, falsch oder wenigstens sehr mißverständlich, wie denn die Schrift dasselbe vielmehr von dem Worte Gottes als wirkendem Heraustreten seines Willens sagt: so er gebeut, so steht's da *). Gott denkt die Welt auf ewige Weise; aber daraus folgt keinesweges die Nothwendigkeit einer anfangslosen Welt und Zeit, sondern er denkt und will Beide in ihrer unzertrennlichen Zu-

*) Wenn Strauß, Dogmatik B. 1, S. 564. in den Worten des Thomas: necesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam (Summa P. I, qu. 14, art. 8.), den Zusatz unrein findet, so müssen wir vielmehr in dem Hauptsatz ein getrübtes Bewußtsein von dem Wesen des christlichen Theismus, in dem Zusatz dagegen den richtigen Gedanken erkennen. — Auch Schleiermachers Glaubenslehre B. 1, S. 487. vgl. S. 322. ist Denken und Hervorbringen in Gott dasselbe.

sammengehörigkeit als solche, welche einen Anfang haben. Ist ferner die Persönlichkeit Gottes die absolute, so kann nicht irgend ein Bedürfniß ihn treiben ein andres Sein zu setzen. Um die Existenz einer Welt aus Gott abzuleiten, ist uns also weder die mathematische Nothwendigkeit des Spinoza gegeben, wie er sie im ersten Buch seiner Ethik auf sehr bezeichnende Weise ausspricht *), noch die dialektische Nothwendigkeit neuerer Philosophen, vermöge deren Gott sich erst in der Welt oder vermittelst der Welt vollkommen realisiren soll; sondern nur die Freiheit der Liebe, des Willens, der bei der Hervorbringung eines andern Seins sich lediglich dieses selbst, daß es der Güter des Daseins und, soweit es dafür empfänglich ist, des höchsten und vollkommnen Gutes in der Gemeinschaft mit Gott selbst theilhaftig werde, zum Zwecke setzt.

Der Begriff des Schaffens schließt wesentlich das Hervorbringen eines andern Seins durch Wollen, durch bewußtes Selbstbestimmen in sich; darum kann nur einem persönlichen Wesen das Schaffen zugeschrieben werden. Weiter enthält der Begriff des Schaffens, daß dieß Hervorbringen im Unterschiede von allem andern ein absolutes Bedingen, daß es mithin nicht ein durch irgend etwas außer dem Hervorbringenden beschränktes, sondern ein unbedingtes, schlechthin auf sich selbst ruhendes ist; und dieß festzustellen ist eben auch nur die Abzweckung jener alten Formel von der Schöpfung aus nichts. Die widersinnige Vorstellung von einem Werden der Welt aus nichts, so

*) Propos. 17. Schol. Ego me satis clare ostendisse puto, a summa Dei potentia sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis. Nur ist es, wenn die Vergleichung gelten soll, ungeschickt dann noch von einer Folge der Dinge aus der göttlichen Macht, einem effluxisse zu sprechen, so gewiß Niemand die drei Winkel = zweien rechten als ein aus dem Dreieck abgeleitetes Sein betrachten wird.

daß das Nichts die Ursache von dem Dasein der Welt enthielte, haben die Kirchenlehrer natürlich damit niemals verbunden. Darum ist es sonderbar, diese Bestimmung durch den alten Kanon: ex nihilo fit nihil, widerlegen zu wollen; aber eben so sonderbar ist es, die Anwendung dieses Kanons in der Frage um die Schöpfung als Pantheismus zu verrufen*). Der wahre Schöpfungsbegriff hat vielmehr gegen das: ex nihilo fit nihil, seinerseits gar nichts einzuwenden; ihm ist der Wille Gottes, an welchem als dem unbeschränkten, unendlich kräftigen Princip aller Realität das Nichts am wenigsten einen Antheil hat, die Ursache des Daseins der Welt. Ist aber hiernach das Schaffen ein unbedingtes Bedingen, so kann überhaupt nur die absolute Persönlichkeit schaffen. Was nun den sich selbst schlechthin genugsamen Gott zur Hervorbringung eines von ihm verschiednen Seins allein bestimmen kann, ist die Liebe; somit ist das Schaffen nichts Andres als das freie Sichselbstmittheilen Gottes, der ausschließlich in sich sein könnte, aber nicht will, damit auch andre Wesen seien und in der Gemeinschaft mit ihm das ewige Leben haben. —

Dennoch scheint diese Freiheit sich sofort wieder in Nothwendigkeit aufzulösen, wenn wir erwägen, daß die Liebe selbst eine Grundbestimmung des göttlichen Wesens ist. Ist nun die Welt der wesentliche Gegenstand dieser Liebe, folgt da nicht das Dasein der Welt mit strenger Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes?

Die Leibnitz'sche Unterscheidung zwischen der metaphysischen und moralischen Nothwendigkeit ist unstreitig ein wahrer und fruchtbarer Gedanke; diese ist wirklich eine höhere als jene, viel mehr vermittelt und vergeistigt, namentlich

*) So Hegel öfters, z. B. Encykl. §. 88. Logik — Werke B. 3, S. 80. f., wiewohl ohne ausdrückliche Beziehung auf den Schöpfungsbegriff.

dadurch, daß sie das Moment des Zweckes, welches jener fremd ist, in sich hat. Allein insofern es sich noch nicht um die bestimmte Beschaffenheit, sondern nur um Sein oder Nichtsein der Welt handelt, ist, unter der Voraussetzung, daß die Liebe Gottes sich nur im Verhältniß zur Welt verwirklichen könne, die Strenge des Zusammenhanges zwischen Grund und Folge in der moralischen Nothwendigkeit um nichts geringer als in der bloß metaphysischen.

Eben so wenig erledigt sich die Schwierigkeit durch die oben gewonnene Erkenntniß, daß alle Bestimmtheit des göttlichen Wesens — also auch die Liebe — sich in göttlicher Selbstbestimmung gründet. Allerdings ist er die Liebe, weil er die Liebe sein will. Aber was berechtigte uns zu behaupten, daß er die Liebe überhaupt nicht sein könne, ohne auf seine Freiheit zu verzichten? Zur absoluten Freiheit aber reicht nicht hin, daß ein Wesen nicht von einem andern abhange, sondern dazu gehört auch, daß aus ihm nicht mit Nothwendigkeit die Existenz eines andern Wesens abfolge — oder vielmehr: jene Unabhängigkeit kommt eben nicht rein heraus, wenn es sich selbst durch ein andres Sein, sei dieses immerhin ein von ihm abhängiges, vermitteln muß. Könnte nun Gott vermöge seiner Liebe nicht sein ohne die Welt, so müßte die absolute Freiheit, welche die Quelle seiner Wesensbestimmungen ist, sich selbst vernichtet haben in ihrem Produkt, indem aus seinem Wesen folgen würde, daß er sich in einem nothwendigen Verhältniß zu einem andern Sein fände. Er wäre dann doch nicht der in sich schlechthin Befriedigte, sich selbst Genugsame — *θεὸς αὐτοτελής, ἀπροσδεής*.

Das Problem wird uns nur gelöst durch die Idee der göttlichen Dreieinigkeit. Es ist ihre innerste Bedeutung, daß Gott den ewigen und schlechthin würdigen Gegenstand seiner Liebe in sich selbst hat, unabhängig von aller Beziehung auf die

Welt, Joh. 17, 24. vgl. V. 5. Dazu gehört eben so sehr die Einheit des Wesens wie der Unterschied der Personen. Denn ohne den persönlichen Unterschied, ohne ein Ich und Du giebt es überhaupt keine Liebe. Ohne die Einheit des Wesens aber würde aus der Liebe Gottes ein nothwendiges Verhältniß zu einem von Gott verschiedenen Wesen folgen. Beides deutet auch gleich der Anfang des Johanneischen Prologes an, den persönlichen Unterschied durch das ἦν πρὸς τὸν θεόν, die wesentliche Einheit durch das θεὸς ἦν, was er vom Logos aussagt. Eben darum aber weil der Logos es ist, durch den die immanente Liebe Gottes sich ewig verwirklicht, ist er auch der Vermittler der nach außen gehenden Liebe, d. h. der sich auf ein andres Sein beziehenden Wirksamkeit und Selbstoffenbarung Gottes, durch welche die Welt geschaffen, erhalten und zu ihrer Vollendung geführt wird.

Ja ohne den Logos, ohne den ewigen persönlichen Unterschied, durch den Gott als wesentliche Liebe sich schlechthin selbst genug ist, ließe sich überhaupt nicht begreifen, wie die göttliche Liebe sich durch die Welt und in der Welt als solche, also als absolut vollkommne offenbaren könnte *). Denn einer absolut

*) Dr. Lücke hat in seinem Sendschreiben an Nitzsch über die immanente Trinität, theol. Stud. u. Kritiken 1840. S. 63. ff. einige dem Sinne nach mit dem Obigen vollkommen übereinstimmende Aeußerungen über die wahre Bedeutung der göttlichen Dreieinigkeit, wie sie die erste Bearbeitung der Lehre von der Sünde enthielt, der Berücksichtigung und Bestreitung werth geachtet S. 106. f. 109. f. Ich muß dem Reiz widerstehen, hier zu meiner Vertheidigung auseinanderzusetzen, wie ich diese tiefe Lehre verstehe, weil dieß bei der Größe und Fülle des Gegenstandes nicht geschehen könnte, ohne den geordneten Fortschritt unsrer Untersuchungen gänzlich zu unterbrechen. Aus dem vollständiger dargelegten Gedankenzusammenhang, in welchen die obigen Andeutungen jetzt gestellt sind, wird indessen mein verehrter Freund erkennen, daß ich einige Voraussetzungen, die er bei der Auffassung meiner frühern Aeußerungen zum Grunde legte, nicht theile. So sagt er S. 107: Gott als absoluter Geist müsse gewiß gedacht werden mit unendlicher Mannigfaltigkeit, auch

vollkommnen Liebe zu einem andern Wesen ist nur der fähig, der diesem andern Wesen gegenüber schlechthin selbstständig und sich selbst genug ist. Wo diese Bedingung fehlt, da

Selbstbestimmungen, aber doch nur in Beziehung auf die Welt, worin die Mannigfaltigkeit erst wahrhaft real sei; anders sei der pantheistischen Gefahr nicht zu entgehen. Wenn nun dieß nicht zu der Formel führen soll, daß Gott sich erst in der Welt realisire — worin doch gewiß keine Schutzwehr gegen den Pantheismus läge —, so kann ich es nur so verstehen, daß Gott an sich, ganz abgesehen von der Welt, die wiewohl unterschiedslose, doch schlechthin reale Einheit sei. Wie aber eine Einheit, in welcher nichts geeinigt ist, eine reale sein soll, das ist es eben, was ich nicht einzusehen vermag. Lücke sagt S. 208: «Wo wir unterscheiden, Verschiednes setzen und wieder aufheben, da ist Werden und Zeit.» Stände diese Unzertrennlichkeit alles Unterschiedes von Werden und Zeit wirklich fest, so hätte Lücke allerdings Recht, wenn er daraus sofort schließt: «Das Absolute — gestattet keine immanenten Unterschiede.» — Das Setzen und Wiederaufheben des Verschiedenen ist für uns, die wir das Universum nicht als einen dialektischen Proceß des sich selbst bewegenden Denkens betrachten, nur die Thätigkeit des denkenden Subjektes, und fällt freilich in die Zeit; daß es aber Unterschiede überhaupt nur in zeitlicher Aufeinanderfolge, also außer dieser nur ein unterschiedsloses, mithin schlechthin prädikatloses Sein oder Denken oder Beides in ununterschiedener Einheit geben solle, ist doch gewiß kein metaphysisches Axiom. — Auch kann ich dem berühmten Ausleger des Johannes nicht zugeben, daß Joh. 17, 24. vgl. V. 5. «im Zusammenhange des Johanneischen Evangeliums nur von der Offenbarungstrinität verstanden werden könne», S. 110; vielmehr finde ich in dem πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, πρὸ καταβολῆς κόσμου das grade Gegentheil. Darin ist Lücke gewiß mit mir einverstanden, daß πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι nicht die Zeit ist, sondern die Ewigkeit; denn wenn mit dem πρὸ sich doch wieder eine Zeitbestimmung eindrängen will, so wird er darauf unstreitig seinen eignen schönen und wahren Ausspruch von der «natürlichen Irrationalität zwischen Gedanken und Wort auf dem Gebiet des Uebersinnlichen» S. 68, anwenden. Ist dieß nun so, so folgt aus Joh. 17, 5. zusammengenommen mit V. 24. unleugbar, daß der Logos auf ewige Weise bei dem Vater ist und zwar als ewiger Gegenstand seiner Liebe. Daß aber diese Liebe den persönlichen Unterschied wesentlich in sich schließt, scheint doch auch Lücke anzuerkennen — also das ewige, von der Welt unabhängige Sein eines Ich und Du in Gott. Wenn darum Lücke fragt: «ist die Welt der Inbegriff der unsterblichen Ebenbilder Gottes, ist darunter auch begriffen sein heiliger, eingeborner Sohn, was suchen wir noch nach einem würdigern Objekte seiner Liebe?»

ist die Liebe noch irgendwie mit Bedürfniß vermischt und eben darum von selbstischen Beziehungen, an denen Begierde und Leidenschaft sich immer auf's neue leicht entzünden, nicht schlechterdings frei. Nur wo kein Bedürfen mehr ist, da ist jene vollkommen uneigennützige Liebe möglich, die lauter Freiheit und doch so wahr und zuverlässig ist wie die unfehlbarste Nothwendigkeit. Die Vollkommenheit, die die menschliche Liebe zu erreichen vermag, ist ihrem Wesen nach eine relative, eine Vollkommenheit in ihrer Art; denn ist es auch denkbar, daß das wechselseitige Bedürfen der Einzelwesen dermaleins aufhört, nachdem es seine Bestimmung erfüllt hat ein Antrieb zur Vereinigung, eine Versuchung zur selbstischen Sonderung in der Gemeinschaft und eine Schule der überwindenden Liebe zu sein, so wird doch der Mensch vermöge seiner Kreatürlichkeit nie aufhören Gottes zu bedürfen. Bedürfte Gott der Welt, also eines von ihm verschiednen Seins, um zu sein, was er seinem Wesen nach ist, die Liebe, so wäre auch diese Liebe keine absolut vollkommne. Nur insofern er vermöge des persönlichen Unterschiedes in der Einheit des Wesens der schlechthin sich selbst Genügende ist, vermag seine Liebe die lautre Selbstmittheilung und die sich herablassende Hingebung zu sein, als welche sie sich uns in Jesu Christo offenbart. — Einer mittelalterlich romantischen Phantasie mag eine Mangel leidende, hülfsbedürftige Gottheit willkommen sein, um auch mit der Religion ihr geheimnißvoll interessantes Spiel treiben zu können; der ernste Wahrheitssinn des Protestantismus wird dergleichen Nebelgebilde nie für Wirklichkeit nehmen.

Hieraus ergiebt sich denn, daß der Welt in Beziehung auf Gott keine Nothwendigkeit zukommt, daß auch von dem Stand-

S. 111. — so vermag ich in diese Frage freilich nicht einzustimmen, weil ich schon wegen eben jener Aussprüche Joh. 17, 5. 24. den Sohn in seinem ursprünglichen Sein nimmermehr als Weltwesen betrachten kann.

punkt der wesentlichen Liebe Gottes aus das Wort ein falsches bleibt: Gott wäre nicht Gott, wenn die Welt nicht wäre. Wird also die Zufälligkeit der Nothwendigkeit entgegengesetzt, so daß ihr Begriff von seinem Gegenstande nicht den Mangel eines Grundes oder Zweckes, sondern eben nur die Möglichkeit des Nichtseins aussagt, so ist das Dasein der Welt allerdings ein zufälliges zu nennen, wie denn in diesem Sinne der Theismus immer die contingentia mundi angenommen hat. Oder lehrt die h. Schrift hierüber etwas Anders? Es ist vielmehr Grundton des A. T., daß die Welt zwar Gottes, aber Gott nicht der Welt bedarf, daß sie das Werk seines freiesten Willens ist und an dem Hauche seines Mundes hängt, daß auch das Geschlecht der Menschen und in seiner Mitte das auserwählte Volk Gottes, was es von Größe und Herrlichkeit besitzt, nur seiner freien Gabe, seiner Verheißung, seinem Bunde verdankt, daß ihm allein die Ehre gebührt? Und diese Grundanschauung von dem Verhältniß der Welt zu Gott, welche auf eine Nothwendigkeit derselben doch gewiß nicht führt, hat das N. T. so wenig abgethan, daß sie ihm vielmehr die Voraussetzung ist, von der es überall ausgeht. Dennoch bleibt es unangemessen das Dasein der Welt als ein zufälliges zu bezeichnen; denn das Zufällige ist nach früherer Auseinandersetzung (S. 33. f.) von dem Auchnichtseinkönnenden wohl zu unterscheiden und eben darum nicht dem Nothwendigen, sondern dem Absichtlichen gegenüberzustellen, weßhalb von Zufall auch nur in Beziehung auf intelligente Wesen, die sich Zwecke setzen können, zu reden ist. Ist nun dieß die Bedeutung des fraglichen Begriffes, so wird durch die Freiheit der göttlichen Liebe, in welcher das Dasein der Welt gegründet ist, eben so sehr wie die Nothwendigkeit auch die Zufälligkeit desselben ausgeschlossen. Unstreitig hat die Liebe Zwecke in der Weltschöpfung, ihr Wissen um ihr Thun ist Weisheit; aber eben weil sie die schlechthin vollkommne Liebe ist,

liegen die Zwecke ihres Wirkens nach außen durchaus nicht in ihr selbst, sondern ganz in dem Sein, welches sie dadurch setzt. Darum kann es natürlich nur zu unrichtigen Ergebnissen führen, wenn man die gewöhnlichen Bestimmungen des Zweckbegriffes auf dieses Verhältniß anwendet, ohne die eigenthümliche Bestimmtheit zu beachten, welche derselbe durch die Liebe als Zweck setzende erhält. Nicht für sich selbst will Gott durch sein Wirken nach außen etwas erlangen, was er zur Verwirklichung seines Wesens bedürfte, sondern das Sein, welches er dadurch hervorbringt, soll Alles erlangen, was mit seinem Begriffe und den davon schlechterdings unabtrennlichen Einschränkungen irgend verträglich ist.

Dieser Wille der göttlichen Liebe, daß auch außer Gott Existenz sei, und zwar so vollkommne, als mit dem Begriff des abgeleiteten Seins zusammenbestehen kann, bestimmt sich nun näher als der Wille, daß Wesen seien, die Gott ähnlich sind und eben dadurch seiner Gemeinschaft in Liebe und Erkenntniß fähig. Zu Beidem aber gehört wesentlich die höchstmögliche Selbstheit des Geschöpfes. Denn das Selbstlose ist von dem Wesen, welches sich selbst schlechthin zu erfassen und zu bestimmen vermag, so gänzlich verschieden, daß es zwar vermöge seiner absoluten Abhängigkeit von ihm seine ewige Kraft und seine Gedanken nicht sich selbst, doch andern Wesen offenbaren, aber auf keine Weise sein Ebenbild sein kann. Eben so wenig vermag ein Wesen Gott zu erkennen, das sich selbst nicht erkennt, und sich Gott hinzugeben in Liebe, das sich selbst nicht besitzt. Das wirkliche Sein und Leben in Gott schließt eben so sehr das Bewußtsein irgend einer Selbstständigkeit im Verhältniß zu Gott in sich als das Bewußtsein, daß der Wesensunterschied, welcher diese relative Selbstständigkeit der Möglichkeit nach bedingt, schlechterdings nicht mehr trennende Schranke ist. Soll es also in der Sphäre des Geschaffenen Wesen geben, welche des

Seins in Gott fähig sind, so müssen sie nicht bloß ein Sein von Gott haben wie die Naturwesen, sondern auch ein Sein in sich und von sich. So schreibt denn auch Paulus den Menschen das Sein in Gott Apgesch. 17, 28. nach dem Zusammenhange der Stelle als eigenthümlichen Vorzug, als etwas aus ihrem göttlichen Geschlecht Abfolgendes zu. Weil Gott die höchste Einheit will, schafft er die höchste Besonderung. — Es sind die Grundelemente der Persönlichkeit, durch welche sowohl die Gottähnlichkeit eines andern Wesens als auch seine Gemeinschaft mit Gott allein möglich ist. Ist es also der Wille der göttlichen Liebe, nach außen das herrlichste Sein mitzutheilen, das eine andre Existenz als Gott besitzen kann, so setzt er die kreatürliche Persönlichkeit. Mithin geht der schöpferische Wille Gottes ganz auf die Persönlichkeit; daß sie ihr Wesen vollkommen realisire, ist der eigentliche Zweck der Weltschöpfung. —

In diesem Willen Gottes, daß auch in der Sphäre des kreatürlichen Daseins Persönlichkeit sei als Abbild der göttlichen Persönlichkeit, als Auge und Herz der Welt, ist zugleich der Wille enthalten, daß auch außer Gott Wesen seien, welche sich aus dem Unbestimmten selbst zu bestimmen und insofern sich durch sich selbst zu begründen vermögen als causa sui. Der eigentliche Beweis liegt schon in dem Vorhergesagten, zu dessen Erläuterung wir noch Folgendes hinzufügen. Ohne ein Selbstbestimmen, welches zugleich reales Selbstverursachen ist, verliert nothwendig auch das andre Moment im Begriffe der Persönlichkeit seine Bedeutung. Es ist eine unvollziehbare Vorstellung, wenn wir in Gedanken auf thierisches Leben Selbstbewußtsein ohne ein solches Selbstbestimmen zu pflanzen versuchen. Der Mensch vermöchte nicht sich von Allem, was er nicht ist, wirklich zu unterscheiden, sein Bewußtsein würde immer etwas Fließendes haben, wenn er nicht ein freies Bewegungsprincip in sich hätte, wenn er nicht die Macht besäße sich wollend aus sich selbst

zu bestimmen und dadurch jedem bloßen Bestimmtwerden von außen eine Grenze zu setzen. Da aber wäre nur ein Selbstbestimmen, dem die Macht eines wirklichen Hervorbringens fehlte, und welches somit durchaus nicht aus der Stelle zu kommen vermöchte, wo irgend ein Existirendes schon vor und unabhängig von seiner Selbstbestimmung schlechthin bestimmt wäre, so daß Alles, was etwa als Selbstbestimmung in sein Bewußtsein fiele, in Wahrheit nur nothwendige Folge seines Bestimmtseins sein könnte. Nur da ist verursachendes Selbstbestimmen, wo nicht bloß das Handeln, sondern das Sein eines Wesens selbst irgendwie durch ursprüngliche Selbstbestimmung bedingt ist. Und dieß ist seine Freiheit. Frei ist ein Wesen, soweit es durch Selbstentscheidung aus ursprünglicher Unbestimmtheit zur Bestimmtheit gelangt.

Dieser Begriff ist allerdings einer der schwierigsten im ganzen System des christlichen Theismus; denn er ist einer der inhaltsvollsten und tiefsten.

Die Freiheit des Menschen zum unbedingten Princip aller Bestimmungen des menschlichen Wesens zu machen, also die Totalität der Bestimmungen desselben als Selbstbestimmung zu betrachten, widerstreitet allerdings dem Begriff des abgeleiteten Seins. Wie damit der Unterschied zwischen der absoluten und der relativen Persönlichkeit aufgehoben sein würde, so würde unter dieser Voraussetzung die in der Erfahrung gegebene Bestimmtheit des menschlichen Wesens, die Schranken, die an ihm haften, vollkommen unbegreiflich werden. Auch würde, da menschliche Persönlichkeit nur im Individuum wirklich ist, gar nicht zu erklären sein, wie die Individuen zu dem sie alle wesentlich verbindenden Gattungscharakter kommen. Denn daß die Verweisung auf die natürlichen Bedingungen, unter denen die zeitliche Entstehung der menschlichen Individuen steht, hier nichts helfen kann, ist für sich klar, da nach dieser Ansicht das so Be-

dingte eben zugleich als Produkt der Selbstbestimmung begriffen werden müßte.

Die Selbstbegründung des bedingten Seins ist nur möglich auf der Basis gewisser Grundbestimmungen seines Wesens, innerhalb der ihm von Gott gesetzten Grenzen. Das ist der Unterschied zwischen Gott und Mensch, daß hier die Selbstbedingung eine bedingte, dort eine unbedingte ist. In Gott ist absolute Freiheit; im Menschen kann die Freiheit nicht anders sein als durch Nothwendigkeit beschränkt; und die Schranke ist nur dadurch aufzuheben, daß der Mensch sich durch die Liebe mit Gott Eins weiß, und in dieser Liebe sich selbst, wie er durch Gott gesetzt ist, vollkommen bejaht. Nicht die Totalität des menschlichen Wesens, sondern nur ein bestimmtes Gebiet desselben kann die menschliche Freiheit zu seinem unmittelbaren, schöpferischen Princip haben — das Gebiet, in welchem eben auch die Fähigkeit zu der Liebe und dem Frieden liegen, in deren Kraft die bestehenden Schranken zugleich als Schranken aufgehoben sind.

Dieß Gebiet ist das sittliche. Was der Mensch als sittliches Wesen ist in seinem natürlichen Zustande, abgesehen von dem, was er durch die Erlösung werden kann und wird, das hat seinen Ursprung im Unbedingten, d. h. in seiner Selbstbegründung.

Darum nimmt der menschliche Geist an der Frage nach der Freiheit seines Willens nur ein wahres Interesse, sofern sie auf das Sittliche, auf den Gegensatz von gut und böse Beziehung hat. In seiner vereinzelten Erscheinung betrachtet, scheint ein sittlich gleichgültiges Wollen und Handeln in derselben Weise zu entstehen, wie ein solches, das sittliche Bedeutung hat, in der Weise des Auchanderskönnens und der Wahl. Dennoch zeigt uns ein sorgfältiges Aufmerken auf das Verfahren unsers Geistes, daß er in jenem Wollen und Handeln die Freiheit nur sucht, insofern er eine verborgene sittliche Bedeutung, einen Zu-

sammenhang mit dem Sittlichen in ihm ahnt und voraussetzt. Wäre uns nichts Andres gegeben als jenes unmittelbare Bewußtsein des Auchanderskönnens, welches die Bewegung des Willens zum Entschlusse, der Inhalt sei welcher er wolle, begleitet, so würde uns dieß allerdings noch kein entscheidender Grund sein, um Freiheit im ehrlichen Sinne des Wortes, ein Selbstbestimmen, welches sich nicht wieder in lauter Bestimmtwerden auflöst, anzunehmen. Die Gründe, die uns zu dieser Annahme erst berechtigen, ja nöthigen, sind wesentlich sittlicher Natur. Von ihnen aus rechtfertigt sich auch erst die Behauptung jener allgemeinen (metaphysischen) Freiheit, von der auf dem Boden der Metaphysik nur die Möglichkeit darzuthun ist. Es ist um der sittlichen Freiheit willen nothwendig, daß metaphysische Freiheit sei. Die Freiheit muß in ihren einzelnen Erweisungen über die sittliche Sphäre übergreifen in alle Gebiete des Handelns, damit die Begründung des Sittlichen in der Freiheit sich in Leben und That wirklich offenbaren könne.

Aber auch in diesem sittlichen Gebiet ist die menschliche Freiheit nicht ohne eine Voraussetzung, auf die sie sich irgendwie beziehen muß, wenn sie gleich in ihrer Selbstentscheidung nicht dadurch bestimmt und gebunden ist. Wo immer die erste Entscheidung menschlicher Freiheit zu suchen sein mag, jedenfalls geht ihr Eins voran, Gott und sein Wille, daß der menschliche Wille durch Freiheit in der Gemeinschaft mit ihm beharre. So zieht sich die Freiheit dieser Urentscheidung in die Wahl zwischen Gemeinschaft mit Gott und Abfall von ihm zusammen, in die Wahl, ob der Mensch an seinem Ursprunge festhalten oder von ihm sich lostrennen will, um lediglich in sich zu sein. Das schlechthin ursprüngliche und voraussetzungslose Wollen ist das göttliche als hervorbringende Ursache seines Wesens, und ein solches Wollen kann auch schlechterdings nur Gott zukommen. Aber einen Abglanz seiner absoluten Freiheit hat

Gott dem Menschen mitgetheilt, indem er ihm die Macht verliehen durch Wahl zwischen verschiednen vorliegenden Möglichkeiten sich selbst als sittliches Wesen zu bedingen. —

Doch damit uns nicht der Vorwurf treffe, ein für den Zusammenhang unsrer Betrachtung sehr wichtiges Ergebniß zu rasch ergriffen zu haben, müssen wir diesen Punkt noch etwas genauer erörtern.

An und für sich liegt ja keinesweges im Begriffe der Freiheit wesentlich die Möglichkeit des Bösen. Von Gott, insofern er der absolut Freie ist, die Möglichkeit zu prädiciren, daß er von sich selbst, von seinem Wesen, welches Liebe und Güte ist, abfalle, ist nicht bloß eine leere, sondern eine widersinnige Vorstellung. Allerdings ist er die vollkommne Liebe nur weil er es sein will, und nicht aus irgend einer Nothwendigkeit metaphysischer Begriffe, sondern nur vermöge seiner Selbstoffenbarung im wirklichen Sein können wir begreifen und wissen, daß er es ist. Aber er will auf ewige und wandellose Weise in sich selbst das schlechthin Vollkommne und nichts Andres; darum kann auch sein Thun und Wirken nicht anders als seiner Vollkommenheit entsprechen; es ist eine unverbrüchliche Nothwendigkeit, daß sich darin die göttlichen Eigenschaften der Güte und Weisheit, der Heiligkeit und Gerechtigkeit ausdrücken, aber jene positive Nothwendigkeit, welche ganz auf Freiheit und Selbstbestimmung ruht. Eine metaphysische Nothwendigkeit, aus der die gewöhnlich sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes hervorgingen, welche es Gott, dem auf ewige Weise sich selbst Bestimmenden, verwehrte bloß physisches Wesen zu sein, giebt es nicht und kann es nicht geben. Aber, noch abgesehen von Gottes Offenbarungen in der Geschichte, selbst unsre eigne Existenz, das Wesen und Wollen unsers Geistes, ja schon die von unserm Selbstbewußtsein unabtrennliche Idee einer höhern Vollkommenheit, als die göttliche, so gedacht, sein würde, ist uns Zeugniß,

daß Gott auch sittliches Wesen, d. h. daß er die Liebe ist. Müssen wir demnach allerdings in der Tiefe der absoluten Selbstbestimmung, insofern das bestimmte Wesen Gottes selbst in ihr sich gründet, die Möglichkeit erkennen, sich nicht als Liebe, sondern als in sich verschlossenes Wesen zu wollen, die Möglichkeit, daß durch diese Selbstbestimmung Gottes der persönliche Unterschied in ihm und jedes andere Sein außer ihm ausgeschlossen würde, so ist doch durch die ewige Wirklichkeit seines Willens diese Möglichkeit schlechthin aufgehoben.

Eine andre Bewandtniß hat es mit der Selbstbestimmung des Menschen. Er kann das Gute nicht auf schlechthin ursprüngliche und selbstständige Weise in sich setzen und hat es darum auch nicht als sein eigen Wesen, sondern er kann nur gut sein durch sein Verhalten zu einem von ihm verschiednen, ihn in seiner Existenz bedingenden Wesen, zu Gott. Weil aber der Mensch das Gute nicht als sein eignes Wesen hat, so geht bei ihm vermöge seiner Selbstbestimmung neben der Möglichkeit und dem Sollen des Guten die Möglichkeit des Bösen, des Abfalls von Gott her.

Zwar ist ihm nach der Wahrheit seines Wesens Gott keinesweges ein Fremder, sein heiliger Wille nicht etwas Aeußerliches; es ist seine Bestimmung, seinen Willen so völlig Eins zu machen mit dem göttlichen Willen, daß jede fernere Möglichkeit der Abtrennung aufgehoben ist; und erst in der Erfüllung dieser Bestimmung kann er sich auch mit sich selbst, mit seiner Idee vollkommen Eins und eben darin vollkommen frei wissen. Ist nun aber die Erfüllung dieser Bestimmung wesentlich durch Selbstbestimmung vermittelt, so kann der Mensch vor aller Selbstentscheidung, in seinem unmittelbaren Ansich, in seiner reinen Natürlichkeit — die von der gegenwärtigen Natürlichkeit sehr verschieden ist — betrachtet, noch nicht auf diese Weise

Eins sein mit Gott, und darin eben liegt die anfängliche Möglichkeit des Bösen, des Abfalls.

Liegt darin aber nur die Möglichkeit des Abfalls, so folgt, daß der Mensch nicht von einer ursprünglichen Entzweiung mit Gott und also mit seiner eignen Idee anfängt; was denn auch so gewiß unmöglich ist, als dieser Anfang, das was der Mensch vor aller Selbstentscheidung ist, keine andre Bedingung hat als den göttlichen Willen. Jenseits der ursprünglichen Entscheidung kann nichts Andres sein als einerseits die Nichtentschiedenheit der persönlichen Wesen, andrerseits ihr Existiren durch Gott, also vermöge desselben, da noch keine trennende Entscheidung zwischengetreten ist, ihr Anhangen an ihrem ewigen Ursprunge, aber ein solches Anhangen, welches, weil es eben durch keine Selbstentscheidung bejaht ist, noch keine sittliche Bedeutung hat. Somit kann allerdings von einer ursprünglichen Neutralität zwischen Gemeinschaft mit Gott und Abwendung von Gott nicht die Rede sein, eben so wenig von einem Schwanken zwischen Gottesliebe und Selbstsucht — wie denn die erste Vorstellung nur eine leere Abstraktion ist, die zweite aber schon eine Macht des Bösen im Menschen, also eine Sünde vor der Sünde in sich schließt —; und doch ist der Mensch in seinem Ursprunge ein sittlich unbestimmtes, noch nicht entschiednes Wesen, und kann vermöge seiner Persönlichkeit nur ein solches sein.

Hätte Gott, um dieser Unentschiedenheit und damit der Möglichkeit einer verkehrten Entscheidung nirgends Raum zu lassen, die persönlichen Wesen nicht gewollt, so wäre die Welt nicht sowohl ein unauflösliches Räthsel — denn dieß würde doch voraussetzen, daß irgendwo das geheime Wort des Räthsels aufbewahrt wäre —, sondern lauter Finsterniß und Schweigen, sich selbst verborgen, wie ihr Schöpfer ihr verborgen wäre. Wollte aber Gott Persönlichkeit als Centrum der Welt,

so mußte er ihr auch vergönnen sich selbst zu begründen von einem unbestimmten Anfange aus.

Haben wir nun die Macht der freien Selbstbestimmung schon früher als das höchste Selbstsein, dessen das Geschöpf fähig ist, erkannt, so ist doch dieses Selbstsein des Geschöpfes keinesweges schon für sich als ein Keim oder Anfang des Bösen, der Selbstsucht, zu betrachten. Vielmehr ist es die nothwendige Bedingung des wahrhaft Guten im Geschöpfe, der Liebe zu Gott und alles dessen, was sich aus dieser im Verhältniß zu Gott und Menschen Heiliges und Vollkommnes entfaltet. Mit seinem wahren Inhalt ist dieses Selbstsein in der Wirklichkeit allerdings nicht unmittelbar Eins; es erblickt ihn zunächst noch als Bestimmung vor sich; aber es ist auch nicht im Zwiespalt mit ihm; das Nichteinssein ist wohl zu unterscheiden von dem Uneinssein. Und wenn durch dieses Nichteinssein die Möglichkeit der Losreißung und Entzweiung, die Möglichkeit, daß das Selbst sich statt Gottes zum absoluten Brennpunkte seines Wollens und Strebens macht, bedingt ist: so kann doch dieser Uebergang aus dem natürlichen und unschuldigen Selbstsein in die Selbstsucht als den Urquell aller Sünde immer nur durch ein Umschlagen und Sichselbstverkehren des Willens, nicht etwa bloß durch eine Hemmung, durch ein Nichtfortschreiten der Entwickelung geschehen. Ein geistvoller Naturforscher, Passavant, drückt «den ganzen Entwickelungsprozeß des freien Geschöpfes in seinen drei Momenten» so aus: Ich will, ich will, ich will Gottes Willen*), indem er hinzusetzt: das Stehenbleiben des zweiten Momentes und das hier entstehende: ich will, sei das Böse. In der That aber ist dieß: ich will, keinesweges ein bloßes Stehenbleiben des: ich will; auch

*) Von der Freiheit des Willens und dem Entwickelungsgesetze des Menschen, S. V. der Vorrede.

unterscheidet es sich von diesem in der hier gewählten Bezeichnung eben so wohl als ein besonderes Moment (wenn hier der Ausdruck zulässig wäre), wie sich dieses von dem: ich will, unterscheidet. Das Selbstsein, welches in der normalen Entwickelung seine berechtigte Stelle hat, findet schon in dem ersten Moment: ich will, seinen Ausdruck, worin jedoch nach dem Begriff des Willens das zweite: ich will, schon unmittelbar enthalten ist. Wenn also das natürliche und unschuldige Selbstsein durch: ich will, ausgedrückt wird, so öffnet sich vor demselben die Wahl, ob es zu dem: ich will Gottes Willen, fortschreiten oder sich in das: ich will, verkehren will, in welchem der Wille des Geschöpfes sich unnatürlicher Weise nur um sich selbst dreht.

So haftet an der Bestimmung des Menschen zum Guten, welche er nur zu erfüllen vermag durch freibewußte Vereinigung seines Willens mit einem Willen, der ihm vor dieser Vereinigung ein andrer ist, als negative Bedingung die Möglichkeit des Bösen; grade darum, weil er zu der vollkommnen Gemeinschaft mit Gott berufen ist, ist er der Abkehr und Lostrennung von Gott fähig*). Hieraus erhellt von selbst, wie verfehlt es ist, wenn nach dem Vorgange Hegels in der Rechtsphilosophie zuweilen von der Freiheit, mit welcher der Mensch auch das Böse thun kann, als von etwas Geringem in der menschlichen Natur geredet, wenn sie im Unterschiede von der mit dem absoluten Inhalt einsgewordnen Freiheit als die schlechte bezeichnet wird**). Unstreitig liegt in der Wirklichkeit des Bösen die

*) Darum sagt schon Basilius in seiner ὁμιλία, ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός, ganz richtig: ὁ μεμφόμενος τὸν ποιητὴν ὡς μὴ φυσικῶς κατασκευάσαντα ἡμᾶς ἀναμαρτήτους οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἄλογον φύσιν τῆς λογικῆς προτιμᾷ καὶ τὴν ἀκίνητον καὶ ἀνόρμητον τῆς προαιρετικῆς καὶ ἐμπράκτου. (Opp. ed. Garnier, tom. II, p. 79.)

**) Z. B. von Marheineke in seiner Recension der Möhlerschen Symbolik S. 31. 32. des besondern Abdrucks.

tiefste Erniedrigung des Menschen; aber grade nur auf seiner erhabnen Stellung kann die Möglichkeit eines so tiefen Falles beruhen. Es ist die unergründliche Energie und Tiefe des Selbstseins in der Persönlichkeit, die das Vermögen des Ichs sich selbst zum Centrum seiner Welt zu machen in sich schließt. Selbst in der Entartung der Freiheit, in ihrer Selbsterfüllung mit verkehrtem Inhalt leuchtet noch ein Schimmer ihrer wesentlichen Hoheit. Und wenn es eine Ueberspannung ist in dem sündig gewordenen Menschen einen gefallenen Halbgott zu sehen, so ist es doch immer der Wahrheit näher, als ihn, wie der Materialismus thut, für ein Halbthier auszugeben, welches trotz aller Anstrengungen sich über die Sphäre der bloßen Animalität bleibend emporzuschwingen immer wieder unter seine Halbbrüder kläglich zurückfalle. —

Die Kausalität Gottes nun, in der es begründet ist, daß es auch außer ihm Freiheit, Selbstbestimmung giebt, ist ein wahres Schaffen; denn sie ist ein freibewußtes, in sich unbedingtes Bedingen andern Seins. Aber zugleich liegt darin ein Ansichhalten des Willens Gottes in seiner verursachenden Wirksamkeit, das freie Gestatten, daß dieses andre Sein sich seinen Inhalt als sittliches Wesen durch Selbstbestimmung setze. Es ist dieß der in seiner Art schlechthin einzige Charakter der Kausalität, durch welche kreatürliche Freiheit ist — ein Hervorbringen, welches seine höchste Unbedingtheit darein setzt, daß es sein Produkt nicht einen Moment weiter bedingt, als schlechterdings nöthig ist, um ihm Existenz zu verleihen.

Davon hat uns eine frühere Untersuchung (S. 89—96.) überzeugt, daß eine solche That freier Selbstbegründung, die über die Richtung und Beschaffenheit des sittlichen Seins auf ur-

sprüngliche Weise entscheidet, nur eine außerzeitliche sein kann.

Zwar scheint alles Selbstbewußtsein schon an sich, und nicht bloß in objektiver Beziehung, insofern es über die Zeit Erhabnes zu seinem Inhalt zu machen vermag, sondern auch subjektiv ein Sieg über die Zeit zu sein. Gänzlich der Zeit preisgegeben sind wohl nur diejenigen Wesen, welche ausschließlich in dem gegenwärtigen Moment leben, ohne irgend eine Fähigkeit das Vorangehende und das Nachfolgende damit zu verknüpfen, ohne Erinnerung des Vergangenen und ohne Vorempfindung des Kommenden. Schon den höhern Thieren läßt sich eine Fähigkeit Vergangenes festzuhalten durch Erinnerung und Zukünftiges vorauszunehmen durch Vorempfindung nicht durchaus absprechen; denn ohne Beides würden sie für Gewöhnung und Zucht schlechterdings unempfänglich sein. Aber diese Fähigkeit ist nicht bloß eine eng beschränkte wie das ganze Dasein dieser Wesen, sondern sie ist auch der Art nach offenbar durch die Naturnothwendigkeit des Instinktes und der äußern Veranlassung schlechthin bedingt. Erst mit dem Aufgange des Selbstbewußtseins erscheint die wunderbare Macht, das was nicht mehr ist und das was noch nicht ist, durch freibewußte Thätigkeit zur Gegenwart für das Vorstellen zu machen. Das Vergessene, was spurlos versunken zu sein scheint in dem dunkeln Grunde des eignen Lebens, vermag der Geist durch die Erinnerung wieder an das Licht des Bewußtseins hervorzuziehen; und das unbekannte Zukünftige, was überhaupt noch kein Dasein hat, vermag er durch Schlüsse und Kombinationen vorauszusehen. So trotzt er mit überlegener Macht der Zeit und faßt das, was sie zerreißt und auseinanderhält, kräftig in Eins zusammen.

Und doch, indem er diese und jene Schranke durchbricht und der Zeit im Einzelnen manchen Vortheil abgewinnt, muß er erfahren, daß er auch in diesen partiellen Siegen den allgemei-

nern Gesetzen der Zeit unterworfen bleibt. Seine eigne Zukunft vermag er doch niemals klar und vollständig zu durchschauen, ja nicht einen einzigen Moment derselben kann er mit unfehlbarer Sicherheit bestimmen. Aber fühlbarer noch wird ihm die unbezwingliche Uebermacht der Zeit dadurch, daß er auch den schon erworbenen Besitz nicht vollständig festzuhalten, daß seine Erinnerung keinesweges seine ganze Vergangenheit zu beherrschen und mit Freiheit über alle Momente derselben zu verfügen vermag. Er möchte gern nichts vergeblich thun und erleben, sondern alles Gegenwärtige sollte als Stufe bewahrt werden von der Erinnerung für die Zukunft, und so das Ganze Eine zusammenhangende Entwickelung bilden; aber wie im Dunkeln wird er im Kampf der verschiedenen Entwickelungstriebe, die sich drängen und verdrängen, fortgezogen, ohne zu wissen wohin. Grade dadurch aber, daß er sich umsonst müht das mit der Zeit Entschwindende festzuhalten, wird die Macht der Zeit ihm erst zur Schranke, während das Thier nichts weiß von der Zeit, in deren Gewalt es steht. —

Fassen wir nun noch, wie bisher das Bewußtsein, so das Sein der geschaffenen Persönlichkeit in seinem Verhältniß zur Zeit in's Auge. Allerdings ist, wie wir früher erkannt haben, die Persönlichkeit, auch die in ihrer Existenz bedingte, ihrem Wesen nach unvergänglich. Ist nun dadurch die Persönlichkeit die siegreiche Macht, welche die Zeit sich unterwirft? Wir können die Frage nur bejahen, wenn die bloße Fortdauer, die endlose Ausdehnung der nackten Existenz schon eine wirkliche Ueberwindung der Zeit wäre. Bleiben wir hier zunächst bei dem Gebiet stehen, welches wir vermöge unsrer Erfahrung überschauen können, bei unserm irdisch zeitlichen Dasein, so empfinden wir dieß als einengende Schranke, daß der Höhepunkt des individuellen Lebens, auf dem es seine volle Kraft und Frische offenbart, nur ein vorüberfliegender Moment ist. Was Göthe irgendwo von

der Schönheit des Leibes sagt, daß auch das schönste Wesen nur einen Augenblick schön sei, das gilt ganz allgemein von menschlicher Kraft und Thätigkeit. Ehe ihre Blüthe aufbricht, ist sie noch unvollkommne Knospe; einen Augenblick nachher neigt sie sich schon zum Verwelken. Dieser Augenblick ist die wahre Gegenwart unsers irdischen Zeitlebens; vorher war nur Zukunft, nachher ist Vergangenheit; warum können wir nicht der Vergangenheit und der Zukunft gebieten, daß sie seien wie die Gegenwart? Die Existenz muß die Zeit uns freilich lassen; das ist aber unsre irdische Schranke, daß sie den Inhalt, die Beschaffenheit dieser Existenz in stetem Werden und Vergehen dahinrafft.

Allein wenn nun auch das, was gegenwärtig als Schranke auf uns drückt, hinweggenommen ist, ist darum die Form der Zeit selbst hinweg? Denken wir jene Schranken als verschwunden, so bleibt uns ein Leben von unvergänglicher Dauer in der Zeit, welches nicht altert, sondern in jedem Augenblick sich selbst in ungeschwächter Kraft und nie versiegender Fülle besitzt, ein Bewußtsein, welchem nichts verloren geht, was es je besessen, welches auch die entfernteste Vergangenheit mit ungehemmter Freiheit aus dem Schacht seiner Erinnerung zurückzurufen vermag. Ein solches Sein, erkennen wir, müßte auch von subjektiver Seite die reinste Befriedigung in sich tragen, fest und beweglich, einfach und mannigfaltig, werdend und bleibend, thätig und ruhend, der höchsten Seligkeit fähig, ein klarer Spiegel für das Antlitz Gottes. Die Zeit wäre dann ganz die immanente Form geworden, in der das Leben sich mit der vollkommensten Freiheit bewegte, aber es wäre doch Leben in der Zeit. So ist denn, was von uns jetzt als Zeitschranke empfunden wird — die Ohnmacht unsers geistigen Lebens sich in immer gleicher Kraft und Frische zu erhalten, die Unlust das verlieren zu müssen, was wir schon errungen hatten, die Qual des Fortschreitens über Trümmer —, nur die besondere Weise unsers gegenwärtigen Lebens

in der Zeit; die Zeit selbst ist das reine Maß für die Bewegung unsers Seins in seiner Selbstentfaltung. Die Macht, die uns unaufhaltsam fortreißt und die wir darum als eine fremde, uns angethane Gewalt empfinden, ist nicht die Zeit an sich und die ununterbrochene Folge ihrer Momente *), auch nicht die Veränderung, der Wechsel unsrer Zustände an sich, sondern das ist es, daß dieser Wechsel uns beherrscht, daß er nicht freie Selbstdarstellung, sondern strenge Naturnothwendigkeit für uns ist.

Dennoch vermögen wir das, was uns für unser eignes Sein als wesentliche Form erscheinen muß, wollen wir es auf Gott beziehen, nur als eine mit seiner Vollkommenheit unverträgliche Schranke zu betrachten. Wo überhaupt eine Zeitfolge ist, da ist es auch unmöglich, daß das Ich im bestimmten Moment das Vergangene und Zukünftige in gleicher Weise besitze wie das Gegenwärtige. Allerdings läßt sich mit dem unvorstellbar schnellen Fortrücken der Zeit, welches eigentlich nichts Andres ist als die Unmöglichkeit der Theilbarkeit der Zeit eine bestimmte Grenze zu setzen (die unendliche Theilbarkeit der Zeit nach dem gewöhnlichen, den Begriff des Unendlichen mißbrauchenden Ausdruck), die Fähigkeit des in der Zeit existirenden Wesens zusammendenken, jeden ihm entsprechenden Zustand, jede ihm angemessene Thätigkeit ruhig und unbekümmert um die rastlose Bewegung der Zeit festzuhalten, so lange es ihm gefällt.

*) Auch nicht die Endlosigkeit dieser Folge, wie man etwa nach Jacobi's bekannter Erzählung von dem furchtbaren Eindruck, den die Vorstellung endloser Fortdauer schon in seiner Kindheit auf ihn machte (Briefe über Spinoza S. 328. f.), glauben könnte. Dieser Eindruck beruht auf der willkürlichen Abstraktion von allem Inhalt der Zeit, auf der — «von allen religiösen Begriffen ganz unabhängigen» — Vorstellung der endlosen Fortdauer als einer völlig leeren Form, so wie umgekehrt das Gräßliche, was zu gleicher Zeit der Gedanke der Vernichtung für Jacobi hatte, auf der Vorstellung der Zeit als mit einem reichen Inhalt erfüllter.

Nicht minder ist damit die Fähigkeit eines solchen Wesens vereinbar, jeden Moment seiner Vergangenheit, den es zurückrufen will, mit seinem Bewußtsein ganz zu durchdringen. Nichtsdestoweniger bliebe es dabei, daß für ein solches Wesen nur die jedesmalige Gegenwart die volle Wirklichkeit seines Daseins wäre; Vergangenheit und Zukunft träten dagegen zurück als das reell nicht mehr oder noch nicht Seiende; und wenn auch dem Bewußtsein jeder Moment des eignen Daseins, auf den es sich richtete, völlig durchsichtig wäre, so wüßte es ihn, und eben damit sein eignes Sein in bestimmter Beziehung, doch eben als schon Vergangenes oder noch Zukünftiges, d. h. in andrer und zwar minder vollkommner Weise als den Moment, der ihm unmittelbar gegenwärtig ist. Denn wäre ein solcher Unterschied schlechterdings nicht vorhanden, so wäre die zeitliche Form des Bewußtseins eben schon in die ewige übergegangen. Mit der Dauer also ist nothwendig der Wechsel gegeben; die Vergangenheit ist wie die Zukunft immer ein Minus im Verhältniß zur Gegenwart; ein gewisses Auseinandertreten der Momente, ein Herannahen und Sichentfernen liegt wesentlich im Begriffe der Zeit. Zur Existenz in der Zeit aber ist das bedingte Sein darum wesentlich bestimmt, weil in dessen Anfange selbst ein Auseinandertreten seines Hervorganges aus dem göttlichen Willen und seiner Fortsetzung durch Vermittelung seiner eignen Aktivität statt findet. Das erst wäre das schlechthin — nicht bloß in Beziehung auf das Maß eines bestimmten Wesens — vollkommne Sein und Bewußtsein, das die unendliche Fülle in sich faßte, aber ungetheilt, ohne jenes Auseinandertreten der Momente, welches über ein All sich ausbreitete, aber es zugleich koncentrirte zur innigsten Gegenwart, zu einer Gegenwart, die nicht wie die der Zeitwesen die Vergangenheit und Zukunft ihrem Inhalt nach irgendwie außer sich hätte, sondern schlechthin in sich. Dieß führt uns auf den Begriff der Ewigkeit.

Die populäre Vorstellung von der Ewigkeit als einer grenzenlos ausgedehnten Zeitdauer brauchen wir nicht erst ausführlich zu widerlegen. Es leuchtet von selbst ein, daß eine Succession der Zeitmomente, die nicht irgend ein Werden, ein Uebergehen aus einem Zustande in den andern zu ihrem Inhalt hat, etwas völlig Nichtiges ist; daß es aber mit der Absolutheit Gottes vereinbar sei, ihm Werden und Veränderung zuzuschreiben, oder daß — was im Grunde nur die Kehrseite des eben Ausgesprochenen ist — wirkliche Existenz ohne Werden und Veränderung nicht gedacht werden könne, wird Niemand darzuthun vermögen. Ja die Schrift selbst enthält unmittelbare Andeutungen, welche jene Vorstellung von der Ewigkeit ausschließen; so wenn ein ewiges Sein einigemal durch das absolute Präsens bezeichnet wird, Joh. 3, 13. 8, 58., auch wohl 1, 18., oder wenn 2 Petr. 3, 8. nicht bloß gesagt wird, daß vor Gott tausend Jahre seien wie Ein Tag, sondern auch, daß Ein Tag sei wie tausend Jahre. Das ist die Wahrheit der Kantischen Theorie von Raum und Zeit als subjektiv apriorischen Bedingungen unsrer Erkenntniß, daß alles anschauliche Vorstellen seine Gegenstände unwillkürlich auf den Tafeln der Zeit und des Raumes malt; aber die Spekulation durchaus an die anschauliche Vorstellung binden, wie dieß Jacobi gelegentlich als Maxime seines Philosophirens ausgesprochen hat, heißt nichts Andres als die Spekulation vernichten *).

*) Auch der Glaube und die Hoffnung des Christen werden sich einen Gegenstand niemals darum entreißen lassen, weil er nach dem gegenwärtigen Typus unsrer Erfahrungserkenntniß eine anschauliche Vorstellung nicht gestattet, und wer solche Elemente aus dem christlichen Bewußtsein kurzweg als Abstraktionen verbannt wissen will, mag wohl zusehen, wie er dann noch vor der Philosophie des absoluten Diesseits, welche ihren fundamentalen Zwiespalt mit dem Christenthum selbst eingesteht, sich zu retten gedenkt. Auch bei Jacobi hängt jene Maxime damit zusammen, daß er nach seinem eignen Bekenntniß zwar mit seinem ganzen Gemüth ein Christ, aber « mit seinem ganzen Verstande

Allein indem die Entwickelung der Idee Gottes jene inadäquate Vorstellung der Ewigkeit abstreift, ist sie von der Gefahr bedroht in eine bloß negative Auffassung dieses Begriffes zu verfallen. Auf diesem Wege meint man den Begriff der Ewigkeit Gottes durch einfache Weglassung aller Zeitbestimmungen zu erreichen, was in der That nicht viel besser ist, als wenn man die Freiheit Gottes von der Schranke des Raumes mit Hülfe der Vorstellung vom geometrischen Punkt begreifen wollte. Dadurch daß wir das Sein Gottes lediglich als ein nichtzeitliches denken, haben wir es noch keineswegs als ein über die Zeit erhabenes, als ein ewiges gedacht *). Ist einmal dieser bloß negative Weg zur Erfassung des Positivsten eingeschlagen, so ist die natürliche Folge, daß die Vorstellung des göttlichen Seins als des ewigen dasselbe auch von aller Inhaltsfülle, welche das bedingte Sein ja nur in der Form der Zeitlichkeit besitzt, ausleeren und auf die abstrakte, unterschiedslose Einfachheit zurückführen zu müssen glaubt **).

Der konkrete Begriff der göttlichen Ewigkeit läßt sich nur in der Einheit derselben mit der absoluten Selbsthervorbringung Gottes erfassen. Ist sie deren Form, so ergiebt sich, daß sie die unendliche Fülle nicht ausschließt, sondern ein-

ein Heide» war — ein Zwiespalt, von dem sich jene Philosophie auf ihre Weise so befreit, daß sie das Zeugniß des Gemüthes einfach niederschlägt.

*) Deßhalb ist es auch kein guter Sprachgebrauch, die metaphysischen und mathematischen Wahrheiten ewige zu nennen.

**) Wenn Strauß, Dogmatik B. 1, S. 562. gegen die Vereinbarkeit der Ewigkeit mit der Persönlichkeit Gottes einwendet: ein immer sich gleiches Selbstbewußtsein, müssen wir urtheilen, würde so wenig ein wirkliches sein, als ein einziger und sich gleich bleibender Ton gehört werden könnte, so finden sich in diesem Satze beide Fehler in der Auffassung der Ewigkeit zusammen. Das «immer sich gleiche Selbstbewußtsein» gehört in die Vorstellung von der Ewigkeit als einer grenzenlosen Zeitdauer, der «einzige Ton», der nicht gehört werden könnte, in die bloß negative Vorstellung von der Ewigkeit.

schließt. Gott hat den Anfang seines Seins in sich selbst, und der Anfang ist keineswegs diese Fülle, sondern bestimmungslose Einfachheit; aber weil er der Ewige ist, so vermag er, ohne der Zeit zu bedürfen, sich selbst als diese unendliche Fülle hervorzubringen. Wie nun die Zeit für unser Bewußtsein eine unerschöpfliche Fülle von Bestimmungen umfaßt, so die Ewigkeit im göttlichen Bewußtsein; aber nicht in der unvollkommnen Weise wie jene, in welcher sie getheilt sind und sich wechselseitig ausschließen, so daß, wenn eine die Gegenwart erfüllt, alle andern in die Vergangenheit oder Zukunft hinausgeworfen sind, sondern in schlechthin vollkommner Weise, weil in ungetheilter und unzertrennter Einheit.

Diese positive Ewigkeit des Seins konnte Gott keinem Wesen außer sich mittheilen; denn dadurch wäre ein solches Wesen selbst Gott, und sollte doch außer Gott und von Gott abhängig sein, was sich widerspricht. Aber insofern er Persönlichkeit außer sich will, will er auch die Selbstbegründung der persönlichen Wesen. Diese Selbstbegründung ist, wie wir gesehen haben, nur außer der Zeit möglich. Liegt demnach in dem göttlichen Willen, daß im Gebiet des geschaffenen Seins Persönlichkeit sei, der Wille eingeschlossen, daß sie einen außerzeitlichen Anfang ihres Seins habe, so muß diese Außerzeitlichkeit offenbar etwas Anders sein als die Ewigkeit. So darf die zeitlose Selbstbegründung natürlich nicht gedacht werden, als zerfiele dieser Hintergrund unsrer sittlichen Entwickelung in zwei Momente, erst ein Wollen der Unbestimmtheit, dann ein Nichtwollen der Unbestimmtheit oder ein Wollen der Bestimmtheit. Vielmehr ist jener Hintergrund, sofern er unsre eigne That ist, eben gar nichts Andres als das Selbstbestimmen aus dem Unbestimmten. Dieses nichtzeitliche Sein aber hat als solches, insofern es eben von dem ewigen Sein wohl unterschieden werden muß, nicht die Macht der Selbstentfaltung zu einer vollen Wirklichkeit. Dazu bedarf das in

seiner Existenz abhängige Wesen jedenfalls des Ueberganges in die Zeit und ihre successive Entwickelung, um so in allmäligem Fortgang einen Ring zur Selbstverwirklichung seiner Idee an den andern zu reihen. Aber eben in dieser seiner Negativität und Unbestimmtheit bietet das nichtzeitliche Sein die Möglichkeit eines sich selbst begründenden Anfanges, eines urentscheidenden Wollens für die persönlichen Wesen dar, ohne welches der Charakter des Unbedingten, der auch in der Wurzel kreatürlicher Freiheit nachgewiesen werden muß, sich niemals wird behaupten lassen. Grade dadurch, daß dieses Sein nur, so zu sagen, eine halbe Wirklichkeit ist im Vergleich mit dem irdischen Zeitleben, ist es die geeignete Sphäre für die gewaltigste Entscheidung der Freiheit. Diese ausgeprägte Realität des Zeitlebens, diese festen Naturmaße, in denen es sich bewegt, dieses strenge Aneinanderschließen seiner Entwickelungsstufen — wie dieß Alles dem Menschen die Bedingungen darreicht, um zu einer bestimmten Lebensgestaltung, zu einer kernhaften, gediegenen Eigenthümlichkeit heranzureifen, so beschränkt es zugleich seine Freiheit, bringt sie in einen engen Raum. Daß die geschaffene Persönlichkeit in ihrem Ursprunge diese volle Wirklichkeit noch nicht besitzt, gewährt ihr die Macht sich selbst eine Grundrichtung zu geben, welche sie will, und wiederum, dieser ungebundenen Selbstbestimmungsfähigkeit muß sie verlustig gehen, um zur vollen, bestimmten Wirklichkeit zu gelangen.

Fast alle Denker, welche dunkel geahnt oder klar erkannt haben, daß unser Zeitleben durch eine außerzeitliche Selbstentscheidung bedingt ist, von Empedokles an bis auf Kant, zum Theil selbst Schelling, leitet Eine unbegründete Voraussetzung in der nähern Bestimmung des richtig Erkannten irre. Es ist diese, daß sie sich die Sphäre der Zeitlosigkeit als ein höheres, ideales Sein der Seele denken, wo sie im Besitz aller höchsten Güter und des ungetrübten Anschauens der ewi-

gen Ideen theilhaftig ein vollkommnes und seliges Leben führe, wo sie, selbst Ding an sich, auch Gott und alle Wahrheit an sich erkenne. Natürlich ließ sich dann der Uebergang aus einem so vorgestellten Ursein in das Zeitleben, aus dem Intelligibeln in das Empirische, wenn man nicht überhaupt darauf verzichtete ihn zu finden, gar nicht anders denken als durch einen Fall und Abfall. Wir wollen hier nicht wiederholen, was an andern Orten dieser Untersuchungen über die Unmöglichkeit unsre raumzeitliche Existenz aus dem Bösen herzuleiten bemerkt worden ist. Was aber den Ursprung der persönlichen Wesen aus dem Reich des Intelligibeln betrifft, so hat er gar keine andere Bedeutung, als diese, daß ihnen dadurch die nothwendige Bedingung ihrer vollen kreatürlichen Existenz als persönliche Wesen gewährt werden soll. Dieses stille, zeitlose Schattenreich ist gleichsam der Mutterschooß, in dem die Embryonen aller persönlichen Wesen beschlossen liegen. Es sind die einfachen, unbestimmten Anfänge unsers Seins, die jenseits seines konkreten Inhalts stehen; darum soll man hier nicht die Fülle gottähnlichen Lebens suchen, sondern eben nur die Macht der Entscheidung für die freie Vereinigung mit Gott durch Unterwerfung unter seinen Willen oder für das Beharren der Selbstheit auf sich selber. Wie immer diese Urentscheidung ausfallen mochte, sie war für diese intelligibeln Existenzen der Uebergang in Raum und Zeit, in Leiblichkeit und Entwickelung, so wenig wir berechtigt sind diese gegenwärtige Art unsrer Leiblichkeit, diese Weise der Entwickelung, in der das Werden immer zugleich ein Vergehen ist, für die einzig mögliche zu halten. Wie das vollkommne Leben des Menschen nach der Auferstehung, in welchem die Tiefen des Ewigen und des Zeitlichen, Gottes und der Welt sich ihm aufthun, in welchem die beschränkenden Mächte der innern Schwere (der vis inertiae) und der äußern Hemmungen und vor Allem die störende, verkehrende Macht des Bösen völlig

überwunden sind, dieses gegenwärtige Dasein an Fülle der Realität auf unvergleichliche Weise übertrifft, so das gegenwärtige Dasein jene in sich verhüllten Urkeime unsrer Existenz.

Von hier aus läßt sich nun auch die Frage beurtheilen, wie es kommt, daß wir von diesem unser Zeitleben bedingenden intelligibeln Sein und dessen Urentscheidung kein Bewußtsein in uns finden. Zunächst ist, was uns hier eigentlich fehlt, genauer zu bestimmen. In unserm sittlichen Bewußtsein treffen wir, wie zum Theil schon frühere Betrachtungen, noch mehr aber die spätern Untersuchungen über die Erbsünde zeigen, auf unleugbare Thatsachen, die sich schlechterdings nicht anders erklären lassen, als aus einer diesem Zeitleben zeitlos vorangehenden Selbstbestimmung. Diese Thatsachen sprechen sich im unbefangenen, von sittlichem Ernst durchdrungenen Bewußtsein grade so aus, als wäre der Mensch sich einer solchen die sittliche Gestaltung seines zeitlichen Lebens bedingenden Urthat wirklich bewußt. Somit liegt die intelligible Selbstbestimmung diesem unserm Bewußtsein keinesweges so fern, daß es gar keine Beziehung darauf hätte, sondern sie spiegelt sich in ihm auf bestimmte Weise ab, aber allerdings nicht unmittelbar; ein empirisches Bewußtsein von jener außerzeitlichen Urthat als solcher giebt es nicht und kann es nicht geben, sondern nur durch Spekulation kann sie erkannt werden.

Auf die obige Frage nun antwortet Schelling: in dem Bewußtsein könne jene freie That nicht vorkommen, da sie ihm wie dem Wesen vorangehe, es erst mache*). Daß die gegenwärtige Art unsers Bewußtseins durch jene That mitbedingt ist, daß diese also nicht innerhalb desselben als ein einzelnes Faktum gegeben sein kann, ist nicht zu bezweifeln. Aber auch darum kann sie auf diese Weise nicht gewußt werden, weil das zeitlose

*) Philos. Schriften B. 1, S. 469.

Sein, in dem sie geschieht, überhaupt noch nicht die volle Wirklichkeit der persönlichen Wesen ist. Ein realer Weltzusammenhang ist für sie auf diesem Punkte ihrer Existenz noch nicht vorhanden; die Freiheit ihrer Selbstbestimmung geht demselben wesentlich voran. Eben so wenig unterscheiden sie sich von einander; nicht als wären sie in der Sphäre ihres Ursein durchaus noch nicht verschieden, also auch nicht in den Grundbestimmungen ihrer Wesensordnungen; aber sie unterscheiden sich noch nicht von einander; denn sie haben überhaupt noch kein gegenseitiges Verhältniß, können es auch vor ihrem Eintritt in die Leiblichkeit und damit in jenen realen Weltzusammenhang nicht haben. Hätten sie ein solches Verhältniß, so würde ihre Existenz nicht mehr eine bloß geistige sein, sondern zugleich eine die ihnen als Einzelwesen immanente Schranke ausprägende, d. h. eine materielle — gegen die Voraussetzung. Ihres eignen Wesens aber können sie sich vor ihrer Selbstunterscheidung von einer objektiven Welt, vor ihrer Existenz in der eigenthümlichen Bestimmtheit jedes Einzelwesens kaum anders bewußt sein, als so, daß sie in Gott, in der unendlichen Fülle seines Wesens die Momente erkennen, deren Reflex unter Voraussetzung des schöpferischen Willens Gottes die Idee des Menschen ist. Sie erkennen sich selbst, d. h. die Menschheit nach ihrem allgemeinen Wesen, im Spiegel Gottes. Darauf beruht für ihr in der Zeit sich entwickelndes Leben ein Zwiefaches, einerseits daß sie sich Gottes unmittelbar und ursprünglich bewußt sind, andrerseits daß ihre Erkenntniß Gottes immer irgendwie durch den Begriff des Menschen vermittelt ist (woher denn der Atheismus seinen Vorwand nimmt, die Idee Gottes im menschlichen Geist auf eine bloße Potenzirung und Objektivirung jenes Begriffes zurückzuführen und so die Religion für ein psychologisches Mißverständniß zu erklären). Jedes wirkliche Hervortreten des Gottesbewußtseins, wie es einen Moment des innern Lebens füllt, jede

Erhebung der Seele zu Gott ist darum zugleich eine Einkehr derselben in ihren eignen Grund und außerzeitlichen Urstand, wo sie keinen andern Gegenstand hat als Gott. Indem sie aber in diesem Urstande sich in Gott findet, ohne darum das Bewußtsein ihrer Selbstheit und somit ihres Unterschiedes von Gott zu entbehren, erkennt sie es als ein unbedingtes Soll in der Gemeinschaft dessen zu beharren, in dem sie ihren Ursprung hat. —

Von Interesse ist hier die Vergleichung mit der Vorstellungsart, durch welche Leibnitz in der Theodicee den Satz zu begründen sucht, daß der Mensch nicht Gott, sondern nur sich selbst als Ursache seiner Sünde zu betrachten habe. In dieser Absicht sagt Leibnitz Th. 2, §. **151**: der Mensch ist selbst die Quelle seiner Uebel; ein Solcher, welcher er ist, war er in den Ideen; durch unabänderliche Gründe der Weisheit bewogen, hat Gott beschlossen, daß er zur Existenz kommen solle als ein Solcher, welcher er ist. Und in der merkwürdigen Allegorie am Schlusse der Theodicee überführt Pallas den Dodonäischen Priester, wie ihr Vater den Sextus Tarquinius nicht böse gemacht, wie er es vielmehr von Ewigkeit gewesen und mit Freiheit gewesen sei. Freilich soll Sextus auch so wesentlicher Bestandtheil der besten Welt sein, und Jupiter hat ihm eben darum die Existenz verliehen und ihn aus der Region des Möglichen (im göttlichen Verstande) in die des Wirklichen versetzt, weil seine Weisheit der Welt, in welcher er mitenthalten ist, die Existenz nicht versagen konnte *). — Hiernach nun theilt Leibnitz dem außerzeitlichen Sein der persönlichen Einzelwesen, wie es ihrem Zeitleben bedingend vorangeht, einerseits viel mehr, andrerseits viel weniger zu als hier geschehen ist. Viel mehr — denn hiernach ist der Mensch mit allem Inhalt seines zeitlichen Daseins schon vollkommen fertig in jener Region der ewigen Ideen,

*) Th. 3, §. 416.

womit denn der monströse Gedanke zusammenhängt, die bösen Handlungen und Beschaffenheiten des Menschen mit in die Idee aufzunehmen, welche er zeitlich zu verwirklichen hat. Viel weniger — denn dieses außerzeitliche Sein des Menschen, wodurch sein empirisches Leben bestimmt ist, ist nur im göttlichen Verstande, den Leibnitz ausdrücklich als die Ursache der Wesenheiten von dem göttlichen Willen als der Ursache der Existenzen unterscheidet *). Deßhalb ist auch gar nicht einzusehen, mit welchem Rechte Leibnitz aus einer solchen bloß idealen Präexistenz jene Sätze herzuleiten vermag, daß der Mensch sich selbst die Quelle seiner Uebel sei, daß der, welcher hier böse sei, es mit Freiheit von Ewigkeit gewesen sei. Vielmehr ist er, wie er ist, durch die ewige Nothwendigkeit des göttlichen Verstandes, und selbst von dem göttlichen Willen läßt sich die Ursächlichkeit des Bösen nur in demselben Maße entfernen, als sich die Bestimmung seines Verhältnisses zum Verstande dualistischen Vorstellungen nähert. —

Von der richtigen Einsicht aus, daß in dieser das Zeitleben des Menschen bedingenden Region, wenn sie irgend etwas erklären soll, sich ein beziehungsweise unabhängiger Grund der Selbstbestimmung müsse aufzeigen lassen, hat neuerlich Weiße eine eigenthümliche Schöpfungstheorie aufgestellt, nach welcher die Schöpferthätigkeit Gottes nur der zureichende Grund der Möglichkeit der Geschöpfe ist, aber nicht ihrer Wirklichkeit, für welche der letzte, entscheidende Grund nur in ihnen selbst liegen kann, indem sie sich durch freie Selbstbestimmung aus dem Wesen ihres Schöpfers wie aus einer Basis herausarbeiten **). Dieß

*) Theod. Th. 1, §. 7.

**) Idee der Gottheit S. 295. 296. 366., womit die Erörterung in der früher angeführten Recension, Heidelb. Jahrbücher 1836, S. 991. ff. (wo auch bestimmter an Leibnitz angeknüpft wird) und die Entwicklung der Begriffe von zeitlicher und ewiger Schöpfung in Weiße's neuster Schrift: Das philosophische Problem der Gegenwart, zu vergleichen sind.

nun ist nicht eine bloße Modifikation, sondern eine gänzliche Aufhebung des Schöpfungsbegriffes, an dessen Stelle denn auch deutlich genug der Begriff eines Abfalles als Existenzgrundes der Welt tritt *). Daß wir die Vereinbarkeit dieser Lehre, welche, von der Existenzfrage ganz abgesehen, die besondere Wesenheit der Geschöpfe aus ihrer Freiheit herleitet, mit einem der Erfahrung angemessenen Begriff vom Menschen eben so wenig anzuerkennen vermögen, als die Unvereinbarkeit der freien Selbstbestimmung in ihrem eigenthümlichen Gebiet mit dem Begriff eines unabhängigen göttlichen Schaffens, geht aus den bisherigen Erörterungen zur Genüge hervor.

Nur die persönlichen Wesen sind es, die eine Wurzel ihres Seins in freier Selbstbestimmung haben. Man kann die Bedeutung des Freiheitsbegriffes kaum schlimmer verkürzen, als dadurch daß man ihn auch auf die Naturwesen ausdehnt. Wohl ist mit Schelling zu sagen, daß alles Wirkliche, auch die Natur, Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe **), nämlich in Rücksicht der göttlichen Freiheit, also im Sinne des Schöpfungsbegriffes. Einen Grund in eigner That haben nur die persönlichen Wesen; die Freiheit in dieser ihrer unzeitlichen Wurzel ist es, die den Geist schlechthin von der Natur unterscheidet; denn Alles, was sonst zu diesem Unterschiede gehört, hängt an jenem Punkte. Der seiner selbst bewußte Theismus schließt nicht bloß die platt naturalistische Herabsetzung des Menschen zu den Naturwesen aus, sondern er hat sich nicht minder jenes phantastischen Heraufziehens der Naturwesen zum Menschen, welches dieselben,

*) Idee der Gottheit S. 365. 368.

**) A. a. O. S. 420.

wenigstens die lebendigen, empfindenden, wie depotenzirte Persönlichkeiten betrachtet und deßhalb auch an der Unsterblichkeit Theil nehmen läßt, zu erwehren. Denn wenn irgend etwas mit seinem Wesen sich nicht verträgt, so sind es jene unreifen naturphilosophischen Theorien, in denen die Bestimmungen des Geistes und der Natur, das Ethische und das Physische wie ein Nebel durch einander schwimmen. — Was jenes Bedingtsein irgend welcher geschaffener Wesen durch ihr eignes ursprüngliches, also außerzeitliches Thun betrifft, so mögen wir nicht vergessen, von welcher Art die Gründe waren, die uns zur Erkenntniß desselben führten. Sie lagen nicht in der vermeintlichen Nothwendigkeit, für die Mannigfaltigkeit des endlichen Seins und namentlich für die damit gegebenen Gradunterschiede von vollkommnern und unvollkommnern Geschöpfen ein andres Erklärungsprincip als den specificirenden göttlichen Verstand zu haben. Man muß den hohen Ernst des Origenes ehren, wenn er sich gedrungen findet die Unterschiede der Geschöpfe auf verkehrte sittliche Urentscheidungen zurückzuführen; aber objektiv betrachtet ist eine spekulative Weltansicht, die jene Unterschiede nur aus einer willkürlichen Störung ursprünglicher Gleichheit zu begreifen weiß und für die Gottes würdigste Schöpfung eine Reihe von nur numerisch unterschiednen Wesen hält, doch eine sehr unzureichende und von leeren Abstraktionen irre geführte, die in dem unbefangenen christlichen Bewußtsein und auf dem Gebiet der Wissenschaft schon in Augustins besserm Verständniß des Weltbegriffes ihre Berichtigung findet *). Was uns im Gebiet der Erfahrung über das Gebiet der Erfahrung hinaus zur Annahme jenes außerzeit-

*) In seinen Büchern de ordine, de libero arbitrio, in der Civitas (besonders l. XI, c. 16. 23.) u. a. a. O. Vgl. die Summa des Thomas über die Frage: utrum sint plures ideae — 1, qu. 15, art. 2, und über die andre: utrum inaequalitas rerum sit a Deo — I, qu. 47, art. 2, wo auch die Ansicht des Origenes widerlegt wird.

lichen Anfanges drängt, das ist das Vorhandensein des sittlich Bösen und dessen unwidersprechliche Selbstzurechnung im Gewissen; Beides aber treffen wir nicht in den Naturwesen, sondern nur im Menschen an.

Vermöge dieser qualitativen Verschiedenheit kann nun auch nicht gesagt werden, daß die Natur ein stetiges Hervorbringen der Persönlichkeit sei. Allerdings strebt die ganze irdische Natur in ihrem fortschreitenden Entwickelungsproceß nach dem Menschen hin, wie dieß auch die Schöpfungsgeschichte der Genesis sinnig andeutet. Aber was sie aus sich selber zu gebären ringt, das ist nicht die unsterbliche, ihrer selbst und Gottes sich bewußte, sich selbst bestimmende und dadurch der Vereinigung mit Gott fähige Persönlichkeit — denn dazu hat sie in dem dunkeln Reich ihrer vergänglichen Gebilde nicht einmal Annäherungen und Analogien —; was sie sucht, das ist das Einzelwesen, das nicht bloß Exemplar der Gattung ist, sondern schlechthin für sich selbst Eigenthümlichkeit hat. Daher das auf jeder Stufe ihrer Entwickelung sich steigernde Individualisiren, die immer mannigfaltigere und charaktervollere Gestaltung, die immer reichern Bestimmungen und immer schärfern Unterscheidungen der Klassen, Gattungen, Arten, Racen u. s. w. Allein wie weit sie auch in der Besonderung fortschreite, die Eigenthümlichkeit erreicht sie nicht; auch auf ihren höchsten Stufen bleiben ihre individuellen Erzeugnisse durchaus bestimmt und gebunden durch den Charakter des allgemeinern Gebietes, dem sie zunächst angehören; wie das Dasein der Naturindividuen ganz in der Bestimmung für den Naturzweck der Gattung aufgeht, so sind sie auch nichts als einzelne Erscheinungen der Gattung. Die Natur vermag ihr Problem in ihrer eignen Sphäre nicht zu lösen; was sie in ihrem dunkeln Drange sucht auf dem Wege der Potenzirung, wird erst gefunden durch den Eintritt eines schlechthin höhern Principes; erst durch das Ich, durch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung

ist der unendlich tiefe Mittelpunkt gegeben, um den die Elemente eines eigenthümlichen Daseins im Individuum sich zu einem in sich geschlossenen Ganzen vereinigen können. Es ist unmöglich die immanente Teleologie der Natur auf den Menschen hin zu verkennen; und doch ist der Mensch, der das Räthsel der Natur löst, nicht das höchste Produkt, die schönste Blüthe der Natur; er geht ihr vielmehr voran, und zwar nicht bloß ideell, was schon in eben jener Teleologie liegen würde, sondern auch reell vermöge des außerzeitlichen Ursprunges jedes Ichs. In der zeitlichen Entwickelung aber bereitet die Natur der Persönlichkeit nur die Basis eines natürlichen Daseins; und indem die Natur eben dadurch mit aufgenommen wird in den konkreten Begriff des bedingten persönlichen Wesens, wird es auch erst wahrhaft verständlich, wie sie, für sich betrachtet, das blinde weder seiner selbst noch Gottes sich bewußte Sein, durch den Willen des Gottes, der, weil er die Liebe ist, wenn er schafft, sich auch offenbart, zu existiren vermag. — Wenn nach einem Worte Schellings die Natur in ihrem Verhältniß zum Menschen das Alte Testament ist, so gilt die Vergleichung auch in dem Sinne, daß die Messianische Weissagung des Alten Bundes von dem menschgewordnen Sohne Gottes erfüllt, aber zugleich unendlich übertroffen wird. Wie das Alte Testament zwar eine Vorbereitung und Erziehung zum Neuen (*παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*), aber nicht das Princip desselben ist, so daß das Neue sein Erzeugniß wäre, so die Natur im Verhältniß zum Menschen. Es ist eine richtige Einsicht in dieß Verhältniß, welche der Gnostiker Valentin auf seine Weise so ausdrückte, daß die Engel des Demiurgen in Bestürzung gerathen, als sie in dem Gebilde desselben, dem Menschen, ein über das ganze Reich des Demiurgen erhabenes Princip, das ihm von der Sophia mitgetheilt worden, erkennen.

Jene anfängliche Möglichkeit des Abfalls von Gott, welche wir als negative Bedingung der kreatürlichen Freiheit erkannt haben, ist eben als solche nicht bestimmt zu bleiben, sondern aufgehoben zu werden. Wenn Kirchenväter, Scholastiker und altprotestantische Theologen das Axiom: *πᾶν κτιστὸν τρεπτόν*, ohne Weiteres auch auf den Willen und das sittliche Sein des Menschen anwenden *), so haben sie in Beziehung auf den Anfang dieses Seins so wie auf seinen Verlauf, so weit er uns in der Erfahrung gegeben ist, unstreitig Recht; aber ganz ohne Einschränkung können wir den Satz nicht gelten lassen; am Ziele der Heiligung soll das *τρεπτὸν* zum *ἄτρεπτον* werden, ohne daß es darum aufhören wird *κτίσμα* zu sein. Auf mechanische Weise nun, durch ein solches Hineingreifen in den innern Lebensproceß des persönlichen Wesens, wobei sich dieses nur passiv verhielte, kann die Aufhebung jener Möglichkeit nicht geschehen; dieß ist schon durch den Begriff des organischen Lebens, wie vielmehr durch den der Persönlichkeit ausgeschlossen, und würde Allem widerstreiten, was uns unsre bisherigen Untersuchungen über die Bedeutung der Freiheit gelehrt haben. Soll jene Möglichkeit aufgehoben werden, so muß es durch die selbst-

*) Sie setzen dieß zum Theil in Zusammenhang mit der Origenistisch-Augustinischen Ansicht, daß das Böse als Privation ein Streben nach dem Nichts sei. Für dieses Streben seien die Weltwesen eben darum empfänglich, weil sie selbst aus dem Nichts erschaffen seien. Dieß spricht schon Gregor von Nyssa auf sinnreiche Weise aus in der orat. catech. magna c. VI: *Τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας οὐχ ὡς δύο τινῶν καθ᾽ ὑπόστασιν φαινομένων ἡ ἀντιδιαστολὴ θεωρεῖται· ἀλλ᾽ ὥσπερ ἀντιδιαιρεῖται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν —· κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ κακία τῷ τῆς ἀρετῆς ἀντικαθέστηκε λόγῳ, οὐ καθ᾽ ἑαυτήν τις οὖσα, ἀλλὰ τῇ ἀπουσίᾳ νοουμένη τοῦ κρείττονος. — Ἐπειδὴ τοίνυν ἡ ἄκτιστος φύσις τῆς κινήσεως τῆς κατὰ τροπὴν καὶ μεταβολὴν καὶ ἀλλοίωσίν ἐστιν ἀνεπίδεκτος, πᾶν δὲ διὰ κτίσεως ὑποστὰν συγγενῶς πρὸς τὴν ἀλλοίωσιν ἔχει· διότι καὶ αὐτὴ τῆς κτίσεως ἡ ὑπόστασις ἀπὸ ἀλλοιώσεως ἤρξατο, τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι θείᾳ δυνάμει μετατεθέντος.* Vgl. c. XXI.

thätige Vermittelung des Wesens, in dem sie ist, geschehen. Darum muß diese Möglichkeit, wie sie objektiv an der Freiheit seiner Selbstbestimmung haftet, ihm auch subjektiv werden, damit sie von ihm aufgehoben werden könne durch entschiedne und beharrliche Verneinung ihrer Verwirklichung. Von dem *οὐ γνῶναι τὴν ἁμαρτίαν*, welches der Apostel Paulus der relativen Unschuld des bewußtlosen Kindes vor dem Erwachen des innern Zwiespaltes zueignet Röm. 7, 7., soll der Mensch durch vollbewußte Abweisung des Bösen zum *μὴ γνῶναι ἁμαρτίαν*, womit 2 Kor. 5, 21. die vollkommne Heiligkeit Christi von ihrer negativen Seite bezeichnet wird, emporsteigen. Dieß kann in jedem Falle nur so geschehen, daß ihm die in seiner Freiheit liegende Möglichkeit des Bösen zum Bewußtsein gebracht wird.

Es fragt sich, wie ihm diese Möglichkeit zum Bewußtsein kommt? — Insofern mit dem selbstständigen Bewegungsprincip in der persönlichen Kreatur die Möglichkeit des Bösen von Anfang verknüpft ist, kann es ihr an einer Norm, welche die Thätigkeit dieses Bewegungsprincipes bestimmt und die Verwirklichung jener Möglichkeit verneint, nicht fehlen. Auch für das Wirken der Naturkräfte besteht eine solche Norm, das Naturgesetz. Dieses nun realisirt sich unmittelbar; die Kräfte, deren Wirken es bestimmt, sind mit physischer Nothwendigkeit daran gebunden; soweit seine Satzung geht, soweit ist auch eine Abweichung der ihm unterworfenen Kräfte unmöglich; und wenn dieß manchen Betrachtungsweisen anders erscheint, so liegt das wohl nur darin, daß der Begriff des Naturgesetzes unklar*) oder unbestimmt, bald zu weit, bald zu eng, gefaßt wird. Abweichungen

*) Ein solcher unklarer Begriff ist der neuerlich aufgebrachte und auf das Wunder angewandte von der Elasticität der Naturgesetze. Von dem sittlichen Gesetz läßt sich in einem Sinne, der sich gleich ergeben wird, sagen, daß es elastisch ist; das Naturgesetz aber unterscheidet sich dann eben dadurch von jenem daß es nicht elastisch ist.

von partikulären Naturgesetzen kommen freilich überall vor — z. B. wenn der geworfene Stein gegen das Gesetz der Schwere nach oben fliegt —, aber immer nur durch die Gegenwirkung eines andern Naturgesetzes, und so daß der Zusammenstoß Beider und sein Ergebniß, in welchem jedes einestheils aufgehoben, anderntheils erhalten wird, selbst wieder unter einem unfehlbaren Naturgesetz steht. Wenn nun die Willensnorm sich eben so unmittelbar realisirte wie das Naturgesetz, also die physische Möglichkeit eines ihr widersprechenden Thuns ausschlösse, so wäre sie eben selbst Naturgesetz und das von ihr normirte Wirken nur Naturlebendigkeit, blinder Trieb. Nun aber soll dieß Wirken vielmehr das eines selbstständigen, seiner bewußten Bewegungsprincipes, des freien Willens sein. Um also dem Willen Raum zu lassen, damit er sich selbst, somit zwar aus sich, aber nach ihr, der absoluten Norm, bestimmen könne, muß diese als Willensgesetz gleichsam zurücktreten; das Muß vergeistigt sich zum Soll, die physische Nothwendigkeit zur ethischen.

Wohin aber tritt das Gesetz zurück? Wohin anders als in das Innere des Wesens, dessen Wollen es normirt? Indem es in diesem Gebiet nicht wie im Naturgebiet die Aeußerung der Kraft unmittelbar bestimmt zum blinden Gehorsam, nimmt es in der Gestalt einer Forderung von unbedingtem Ansehen seinen Sitz im Bewußtsein, und macht sich so auch dann geltend, wenn das Thun nicht mit ihm übereinstimmt. Wäre es anders, wäre das dem Willensgesetz entsprechende Thun mit ihm selbst zugleich nothwendig gegeben, so würden wir von diesem Gesetz eben so wenig ein unmittelbares Bewußtsein haben, als wir z. B. ein solches besitzen von den Gesetzen, nach welchen die Verrichtungen unsers physischen Lebens erfolgen; grade darum weil diese Nothwendigkeit unauflöslich Eins ist mit der thatsächlichen Wirklichkeit, weil wir ganz von diesen Gesetzen gehalten und getragen sind, können sie uns nicht objektiv werden im unmittelbaren Be-

wußtsein, sondern nur durch Reflexion. Und umgekehrt: könnten die Naturkräfte in ihrem Wirken sich auch losreißen von ihren Gesetzen, wie sich der Wille loszureißen vermag von den seinigen, so müßte es auch im Naturgebiet ein Bewußtsein geben, in das sich jene Gesetze zurückzögen; wie sollten sie auch sonst Gesetze sein, in welcher Weise sich als solche geltend machen?

Zwar soll die ethische Nothwendigkeit der physischen, ungeachtet ihres bleibenden Unterschiedes in Beziehung auf die Gebiete ihrer Herrschaft, gleich werden an Zuverlässigkeit in der Zusammenstimmung mit der Wirklichkeit; aber sie kann es nur werden durch Vermittelung der menschlichen Willensfreiheit. Ist sie es vollständig geworden, so ist auch die Funktion des Willensgesetzes schlechthin beendet; ist sein Inhalt ganz subjektiv geworden, in das Leben des Subjektes auf vollkommne und unwandelbare Weise übergegangen, so kann es auch nicht mehr als objektive Norm, also als Gesetz in's Bewußtsein treten; der Unterschied ist aufgehoben. An dem Bewußtsein des Willensgesetzes als solchen haben wir darum einerseits ein Zeugniß unsers sittlichen Nichtvollkommenseins, andrerseits ein Zeugniß unsrer formalen Freiheit, vermöge deren der Gehorsam gegen das Gesetz von unsrer eignen Entscheidung ausgeht in der Art, daß auch die Möglichkeit des Widerstrebens in uns liegt. Mithin ist es das Bewußtsein dieser Willensnorm, mit welchem dem persönlichen Geschöpf nothwendig zugleich die Möglichkeit des Bösen zum Bewußtsein kommt. Die Wurzel alles ethischen Soll aber liegt in dem Bewußtsein der absoluten Verpflichtung Gottes Eigenthum zu sein, welches wir auch dem außerzeitlichen Ursein der persönlichen Wesen zuschreiben müssen.

Bis zu diesem Punkte nun vermögen wir auf dem Wege der Nothwendigkeit — freilich keinesweges bloß einer rein

metaphysischen *), sondern einer durch sittliche Ideen vermittelten — zu gelangen, bis zur Einsicht, daß das Böse den persönlichen Geschöpfen möglich sein und daß ihnen diese Möglichkeit zum Bewußtsein kommen muß. Was darüber hinausgeht, die Verwirklichung dieser Möglichkeit, ist zunächst ein bloß Thatsächliches und nur durch Erfahrung zu erkennen; es läßt sich aus den ihm vorangehenden Momenten durch keinerlei Nothwendigkeit ableiten, wiewohl es, insofern es vorhanden ist, aus dem Zusammenhange mit ihnen natürlich ein tieferes Verständniß empfängt **).

Aber auf diesem Punkte stehen zu bleiben, will uns die Dialektik des Hegelschen Systems nicht gestatten. Wenn man zugebe, meint Vatke ***), daß das Wissen des Bösen und die Möglichkeit, daß das Ich dasselbe zum Inhalt seines Willens mache (oder, wie hier die Momente sich ordnen, die Möglichkeit des Bösen und das Wissen des Ichs um diese Möglichkeit), die unumgängliche Bedingung der energischen Freiheit des Guten bilde, so sei es bloß Mangel an dialektischer Schärfe des Denkens, wenn man sich die nothwendige Konsequenz jener Voraussetzung, das wirkliche Eintreten des Bösen als nothwendige Bedingung

*) So meint Billroth (Vorlesungen über Religionsphilosophie S. 93.), mit dessen Ansicht von der Freiheit und dem Verhältniß des Bösen zu ihr wir sonst in manchen einflußreichen Beziehungen einverstanden sind.

**) Vgl. die Verhandlungen zwischen Julianus und Augustinus über Nothwendigkeit und Möglichkeit in Beziehung auf den Ursprung der Sünde Op. imperf. l. V, c. 45—64, in denen übrigens Augustinus eben so sehr durch Mangel an gehöriger Unterscheidung zwischen der Geltung dieser Bestimmungen für das Natur- und für das Willensgebiet fehlt, als Julianus durch eine abstrakte Sonderung der beiden Gebiete (die necessitas vindicirt er ausschließlich der Natur, die possibilitas dem Willen; von einer possibilitas, die durch den Willen für den Willen zur necessitas wird, weiß er nichts).

***) Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade S. 272.

des moralischen Bewußtseins, verberge. Diese Behauptung wird so begründet: «Da die Sünde wesentlich eine Bestimmtheit des subjektiven Willens ist, so kann sie auch nur erkannt werden, wenn sie wirklich im Willen existirt, kann daher auch nur durch die Wirklichkeit als eine innerlich mögliche gewußt werden, sofern dieses Wissen das andre von der Aktualität der Sünde umschließt» *).

Wir haben es nun hier natürlich nicht mit der besondern Art zu thun, wie im gegenwärtigen Zustande des menschlichen Geschlechts das Wirklichwerden der Sünde im Leben des Einzelnen sich zu dem Eintritt des Bewußtseins von ihrer Möglichkeit verhält, sondern damit, wie wir uns dieses Verhältniß in Beziehung auf einen reinen Urstand und dessen Aufhebung zu denken haben. Das aber folgt aus dem Wesen des Sittlichen überhaupt, und kommt dem sittlich Bösen gemeinschaftlich mit dem sittlich Guten zu, daß es schlechterdings nicht von einem Sein, sondern nur von einer That beginnen kann. Vergegenwärtigen wir uns nun im Allgemeinen, soweit wir es hier, vor den nähern Untersuchungen über das Wirklichwerden der Sünde, vermögen, ein erstes Thun des Bösen, so liegt doch dieses in dem Begriff des Thuns, daß ein Vorgestelltes realisirt wird. Also, auf das Böse angewandt, geht dem Thun eine Vorstellung dessen, was nicht sein soll, dem Begriffe nach voran. Da ferner ein reiner Urstand des persönlichen Wesens nur durch Selbstentscheidung aufgehoben werden kann, so muß der Anfang des Sündigens nothwendig bewußte Sünde sein. Die Sünde erzeugt, wenn sie einmal eine Macht geworden ist, oft einen Zustand bewußtlosen Taumels, in welchem sie den Menschen mit Freveln und Verbrechen umstrickt. Aber ursprünglich kann er nicht bewußtlos in die Sünde getaumelt sein; sonst wäre sie überhaupt nicht Willensverkehrung, sondern bloß eine Störung des Bewußtseins. —

*) A. a. O. vgl. auch S. 142. f.

Verhält es sich aber so mit dem Anfang des Sündigens, so ist jenes Vorstellen dessen, was nicht gethan werden soll, auch nothwendig ein Vorstellen desselben als solches. Und doch ist, wie schon Andre richtig bemerkt haben, solcher Gedanke des Bösen noch keineswegs der böse Gedanke, somit noch kein Anfang der Wirklichkeit des Bösen im Subjekt. Fügen wir nun noch hinzu, daß Letzteres dieses Nichtseinsollende natürlich auch als ein ihm Mögliches vorstellen muß — denn wie könnte es sonst unternehmen es zu verwirklichen? *) —, so haben wir den Punkt bezeichnet, wo das Subjekt von der verkehrten Entscheidung zurücktreten kann, so daß die Möglichkeit des Sündigens für dasselbe vorhanden, ihm auch zum Bewußtsein gekommen ist, insofern sich als Möglichkeit bethätigt hat**), und doch nicht zur Wirklichkeit erhoben wird. Und dieser Punkt ist selbst nicht ein bloß möglicher, sondern die nothwendige Voraussetzung aller primitiven Verwirklichung des Bösen, daher von durchaus allgemeiner Bedeutung. Die Erzählung der Genesis von der ersten Sünde der Urmenschen hebt es auf das Bestimmteste hervor, daß das Bewußtsein des verbietenden Gesetzes — also das Bewußtsein eines möglichen Thuns, das doch schlechterdings nicht wirklich werden soll — dem Entschluß zur Sünde vorangeht, nicht bloß durch Gen. 2, 17., sondern noch ausdrücklicher durch Gen. 3, 3. Dasselbe sagt von den Anfängen der wirklichen Sünde in uns Röm. 7, 7—9. Auch mitten in dem gestörten Gange unsrer sittlichen Entwickelung treffen wir noch dieses Verhältniß, wenn gleich natürlich in modificirter Weise. Oder sollen wir sagen, daß die besondern Arten der Sünde für uns nicht möglich sein und uns als mögliche nicht zum Bewußtsein kommen

*) Vgl. Ulrici, über Princip und Methode der Hegelschen Philosophie S. 178. f.

**) So können wir mit Vatke a. a. O. sagen, wenngleich, wie sich aus dem Zusammenhange von selbst ergiebt, in ganz anderm Sinne.

würden, wenn wir uns nicht der Wirklichkeit nach irgendwie mit ihnen einließen? daß wir zu ihrer Zurückweisung nur durch irgend welche Aneignung gelangen könnten? — Dabei ist unbedenklich zuzugeben, daß das Bewußtsein von der Natur des Bösen nicht gleich von Anfang seine volle Tiefe haben kann, daß es einer fortschreitenden Vertiefung fähig ist, wozu für uns die Erfahrung von der Wirklichkeit der Sünde in uns wesentlich mitwirkt *).

Wer aber diese Möglichkeit des Bösen als eine solche, die durchaus nicht in Wirklichkeit überzugehen braucht, mit andern Worten, die der Wille, an sich betrachtet, vollkommen in seiner Gewalt hat, nicht anerkennen will, sollte sich nur darüber klar werden, daß er, in diesem Gebiete wenigstens, den Möglichkeitsbegriff überhaupt für einen nichtigen erklären muß. Denn eine Möglichkeit, die sich verwirklichen muß, ist eben keine Möglichkeit, sondern Nothwendigkeit. Geht aber das Böse aus irgend welchen Momenten des menschlichen Wesens und seiner zeitlichen Entwickelung mit Nothwendigkeit hervor, so ist dem Widerstreit dieses Muß (als Bejahung des Bösen) gegen das Soll (als Verneinung des Bösen), der, als ursprünglicher gedacht, uns nicht gestatten würde dieß Soll in vollem Ernst festzuhalten, nicht zu entfliehen.

Vatke findet sich durch seine Voraussetzungen natürlich auch genöthigt in Christo wenigstens ein Minimum von Sünde zu setzen. «Und zwar muß Jeder diese Erfahrung (von der wirklichen Sünde), weil sie eine moralische ist, in der Tiefe seines eignen Selbstbewußtseins machen, sei es auch nur im

*) Mit dieser Erörterung ist die genau damit zusammenhangende Untersuchung der Frage zu vergleichen, ob die Sünde dem Gesetzesbewußtsein oder das Gesetzesbewußtsein der Sünde vorangehe, im ersten Kapitel des ersten Buches.

sündhaften Gedanken»*). «Denken wir uns das Ideal menschlicher Entwickelung, so tritt das Böse nur so weit in den Willen, als es zur Vermittelung des moralischen Selbstbewußtseins und zur Weckung des Gewissens nothwendig ist; dann bleibt es ein bloß mögliches, welches nie wirklich wird»**). Wenn nun hiernach «das Ideal» doch einmal der Versuchung unterlegen sein muß, um dann sofort aufzustehen und nie wieder zu fallen, so weiß man in der That nicht, worüber man sich mehr wundern soll, ob über diese Vorstellung von sittlicher Idealität oder über den Mangel an Einsicht in die Bedeutung eines ersten Schrittes in die Sünde. Das Minimum strebt hier sogleich zum Maximum; ja es ist selbst, im Vergleich mit vollkommner Reinheit, ein Fall von unermeßlicher Tiefe***). Und war von diesem einmaligen Eintreten der Sünde in den Willen nur irgend eine seine weitere Entwickelung mitbestimmende Nachwirkung zurückgeblieben — was man doch wohl um so gewisser würde annehmen müssen, wenn an demselben das moralische Bewußtsein eines solchen Menschen seine immanente Vermittelung haben soll†) —, so bedurfte Christus für sich selbst einer Erlösung, so war er verpflichtet sich in Demuth unter uns übrige sündhafte und reinigungsbedürftige Menschen zu stellen. Daß er nun dieß nicht thut, daß er vielmehr sich den Menschen zum Erlöser darbietet, daß er von ihnen unbedingte Hingebung an ihn fordert und an diese Hingebung die unermeßlichsten Verheißungen knüpft, dadurch hätte sich Christus unter jener Voraussetzung mit einer

*) So in der oben angeführten Recension — Hallische Jahrbücher 1840, S. 1134.

**) Die menschliche Freiheit u. s. f. S. 291.

***) Vgl. über die sittliche Bedeutung eines solchen Minimum der Sünde, wie Theologen aus der Kantisch-rationalistischen Schule es Christo beilegen zu müssen meinten, die treffenden Bemerkungen in Daubs Judas Ischarioth, Heft 2, S. 233. f.

†) Vgl. B. 1, S. 492.

neuen Sünde beladen, welche wir, wenn unsre Entwickelung des Wesens der Sünde im ersten Buch uns die Natur des Hochmuthes nicht in ein ganz falsches Licht gestellt hat, als eine der größten und verdammlichsten betrachten müßten, deren ein Mensch sich schuldig machen kann.

Dagegen leuchtet aus den oben entwickelten Bestimmungen von selbst ein, wie Christus bei vollkommner Reinheit von der Sünde doch das Bewußtsein von der Möglichkeit des Sündigens haben konnte, ohne welches die Versuchung für ihn ein vollkommen indifferentes, bedeutungsloses Ereigniß *), ohne welches seine Entwickelung überhaupt keine wahrhaft menschliche gewesen wäre. Unter den drei verschiednen Formeln, mit denen die ältern Dogmatiker aus verschiednen Ansichten oder Gesichtspunkten die Heiligkeit Christi von ihrer negativen Seite bezeichneten: peccare non potuit, potuit non peccare, non peccavit, hat in der That jede ihr Recht. Das Recht der letzten Formel ist das erste und allgemeinste; zunächst kommt es hier auf ein rein thatsächliches Urtheil an. Die zweite Formel, die zu ihrer Kehrseite offenbar das potuit peccare hat, ist unter Voraussetzung der ersten der richtige Ausdruck, wenn wir auf den Anfang und die fortschreitende Entwickelung des irdisch menschlichen Lebens Christi sehen. Die erste Formel bezeichnet die Vollendung und den Schluß dieses Lebens, das Resultat seiner durch Selbstbestimmung bedingten Entwickelung. Es ist von tiefster und realster Bedeutung, daß Christus, wie der Verfasser des Briefes an die Hebräer sagt 2, 10. 5, 8. 9., um zu der Vollendung zu gelangen, in der er uns Urheber des

*) Es ist dabei, namentlich von denen, welche dem Sollen des Guten das Vorhandensein des Bösen zur Voraussetzung geben, wohl zu beachten, daß Christus die Versuchungen mit der Vergegenwärtigung des absolut gebietenden Willens, mit dem: du sollst! du sollst nicht! des göttlichen Gesetzes zurückschlägt.

Heils sein könnte, erst durch die eigne Erfahrung des schwersten Leidens den größten Gehorsam lernen mußte — das: nicht wie ich will, sondern wie du willst*). —

Mit der Bestimmung der Grenze, bis zu der die Ableitung des Bösen aus spekulativ-religiöser Erkenntniß zu gelangen vermag, hängt die Frage um die Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit des Ursprunges der Sünde genau zusammen. Diese Frage führt uns auf die andre zurück, ob wir in den Ergebnissen unsrer bisherigen Untersuchung, namentlich in der Freiheit des menschlichen Willens, den zureichenden Grund für die Entstehung des Bösen gefunden haben. Denn wäre das Böse eine Folge der Freiheit, ginge es demnach mit innerer Nothwendigkeit aus ihr hervor, so würde, da wir diese Freiheit als wesentliche Bedingung des absoluten Weltzweckes erkannt haben, das Vorhandensein des Bösen allerdings ein vollkommen Begriffenes sein.

Es wird erlaubt sein im Gebiet der Natur die Kraft als den Grund ihrer Aeußerungen anzusehen, und zwar in dem strengen Sinne, daß diese, die einzelnen Naturphänomene, mit physischer Nothwendigkeit aus ihr folgen. Ist demnach die wirkende Kraft, das ihrem Wirken immanente Gesetz erkannt, so ist auch das Phänomen in seinem Kern begriffen. Daß dennoch hier vermöge der Bedingtheit jeder endlichen Wirkungskraft ein Fall eintreten kann, wo das ihr entsprechende Phänomen trotz ihres Wirkens ausbleibt, kann der physischen Nothwendigkeit im Zusammenhange des Phänomens mit dieser bestimmten Kraft keinen Eintrag thun. Es liegt in letzterer die wesentliche Rich-

*) Vgl. hierüber Neanders Leben Jesu Christi S. 112. f. (dritte Aufl.), ferner Ullmanns Bemerkungen, Polemisches in Betreff der Sündlosigkeit Jesu S. 63. 64. und über jene Formeln dessen Schrift von der Sündlosigkeit Jesu S. 18. ff. (dritte Aufl.), wiewohl ich mit der Weise, wie Ullmann das peccare non potuit und das potuit non peccare mit einander ausgleicht, nicht ganz einverstanden sein kann.

tung auf Hervorbringung dieses Phänomens, und sie bringt dasselbe überall wirklich hervor, so oft die äußern Bedingungen gegeben sind und nicht eine andre stärkere Kraft durch ihre Gegenwirkung den Erfolg verhindert*).

Folgte nun das Böse auf dieselbe Weise aus der Willensfreiheit der geschaffenen Wesen, so würden wir, da das Vorhandensein der kreatürlichen Freiheit im schöpferischen Willen Gottes seinen Ursprung hat, allerdings nach Schleiermachers Andeutungen in der Glaubenslehre**) sagen müssen, daß grade insofern das Böse aus der Freiheit der Geschöpfe entspringe, Gott sein Urheber sei. Allein wir konnten diese Vorstellung nicht einmal ausdrücken, ohne durch unmittelbare Aufhebung der darin vorausgesetzten Freiheit uns selbst zu widersprechen. Zur Freiheit in dem formalen Sinne, in welchem wir hier von ihr reden, gehört wesentlich das Auchanderskönnen, also das Sichselbstbestimmen aus dem Unbestimmten. Ist dieß so, so kann überhaupt nichts Bestimmtes, weder Gutes noch Böses, aus der Freiheit folgen, sondern was sie sein wird als bestimmtes Wollen und Thun, wird sie durch ihre eigne Entscheidung sein.

*) Hegel nennt dieß den formellen Grund, Logik II, S. 90. ff. (erste Ausg. der Werke), indem er das Bemühen in dieser Weise Erscheinungen zu erklären mit scharfem Spott durchzieht, der wenn nicht die Kategorie selbst doch eine oft vorkommende ungeschickte Anwendung derselben in den Naturwissenschaften trifft. Was den wahren Sinn des Grundes in dieser Beziehung anlangt, so ist gegen den Vorwurf der Tautologie zu bemerken, daß die Kraft, als Grund ihrer Aeußerung gefaßt, sich niemals bloß in Einem Phänomen und dessen immerwährender Wiederholung bethätigt, sondern sich immer als ein Allgemeines zu einer Mannigfaltigkeit von Phänomenen verhält. Wollte man nun etwa auch auf das Verhältniß der Willensfreiheit zu den Handlungen, die aus ihr entspringen, die Kategorien des Allgemeinen, Besondern, Einzelnen anwenden, so müßte das natürlich zum Determinismus führen.

**) B. 1, §. 81, 2. 3. vgl. die Abhandlung über die Erwählungslehre S. 95.

Als solche Macht der Selbstbestimmung paralysirt der freie Wille aber auch den unmittelbar bestimmenden Einfluß aller außer ihm selbst liegenden Potenzen, denen im Naturgebiet die zu der Hervorbringung des bestimmten Phänomens mitwirkenden Gründe oder Bedingungen entsprechen, und eben dadurch erweist sich die Selbstbestimmung unmittelbar als eine Macht. Der unabsehliche Zug von Gründen und Folgen, die durch das Band der Naturnothwendigkeit zusammenhangen, ist hier an einer Kluft angelangt, jenseits deren ein neues Princip mit selbstständiger Kausalität den Anfang einer neuen Entwickelung macht. Was das freie Wesen als solches ist, das wird kund durch seine Selbstoffenbarung in seiner That, welche durch Erfahrung erkannt sein will. Die wirkenden Gründe jenes Gebietes sind hier zu Antrieben und Beweggründen vergeistigt, durch die sich der freie Wille als die hervorbringende Ursache der That seine Entscheidung vermittelt. Welcherlei Beweggründe bei dem einzelnen Entschluß in überwiegende Wirksamkeit treten, das hängt selbst wieder von der Richtung ab, die sich der Wille durch vorangehende Selbstentscheidung, in letzter Beziehung durch seine Urentscheidung gegeben hat*).

Die Freiheit nun als diese formale enthält allerdings die Möglichkeit des Bösen in sich, aber eben nur die Möglichkeit. Wie wenig dieser Begriff dem der Anlage gleichgesetzt werden darf, das leuchtet schon daraus ein, daß in dieser Freiheit eben so wohl die Möglichkeit des Guten liegt; eine Anlage aber zu zwei einander schlechterdings widerstreitenden Lebensrichtungen ist ein sich selbst aufhebender Begriff, es wäre dann eben nicht mehr Eine Anlage**). Hiergegen gälte ganz eigentlich das Wort

*) Vgl. über die hier gebrauchten Kategorien: Ursache, Grund, den Zusatz zu diesem Kapitel.

**) Vgl. was früher (B. 2, S. 39.) über den Begriff der Anlage und sein Verhältniß zu dem des Vermögens bemerkt wurde.

des Jakobus: μήτι ἡ πηγὴ ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπῆς βρύει τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρόν; K. 3, 11. In diesen Widersinn fällt der Pelagianische Begriff von der Freiheit, insofern er dieselbe wirklich als eine von Gott dem Menschen eingepflanzte Wurzel des Guten und des Bösen vorstellt*) — eine Auffassung, die in ihrer strengen Konsequenz allerdings zu einer pantheistischen Indifferenzirung des Guten und des Bösen führen würde.

Wenn nun gleich hiernach die Auffassung der Willensfreiheit als einer gleichen Anlage zum Guten und Bösen und insofern als des positiven Grundes der Wirklichkeit Beider sich selbst widerlegt, so scheint sie doch immer als die Möglichkeit des Guten und Bösen zu jedem von Beiden sich gleich zu verhalten.

*) Augustinus de gratia Christi c. Pel. et Caelest. c. 19. führt aus der Schrift des Erstern de lib. arbitrio folgende Erklärung an: habemus possibilitatem utriusque partis a Deo insitam velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque foecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat (durch diese Konjunktive wird sogar, genau genommen, der Freiheit das Hervorbringen des Entgegengesetzten ausdrücklich als Bestimmung beigelegt), et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum vel sentibus horrere vitiorum. Vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen in Jacobi's Lehre des Pelagius S. 35. f. Indessen darf man wohl auf diese Definition des Pelagius nicht zu großes Gewicht legen, da sie in andern Elementen seiner Denkweise der Hauptsache nach ihre Korrektur findet, noch mehr bei Julian, der überhaupt ein viel ausgebildeteres Bewußtsein von dem Zusammenhange und den Konsequenzen dieser Begriffe hat. Jul. lehnt die Bezeichnung der mala voluntas als fructus libertatis nicht nur gelegentlich ab, vgl. Augustins op. imp. c. Jul. lib. VI, c. 11, sondern bekämpft auch jene Vorstellungsweise von dem Verhältniß der Freiheit zu den guten und bösen Willensakten ausdrücklich und mit Scharfsinn, op. imp. lib. V, c. 56. bis zu Ende an mehrern Stellen; wenngleich ihn von andrer Seite her seine isolirende Auffassung des einzelnen Willensaktes bei oberflächlichen und unrichtigen Bestimmungen festhält. — Unter den neuern Bearbeitungen der Lehre von der Sünde faßt die Abhandlung von Kern die Freiheit als «Grund der Sünde» in dem oben bezeichneten Sinne, und leitet daraus denn auch sofort den Satz ab, daß durch die Freiheit das Böse seinen Platz im Zusammenhange dessen, was Gott geordnet hat, behaupte, Tübinger Zeitschrift für Theologie 1832, H. 3, S. 110.

So wäre es allerdings, wenn die Freiheit als formale schon vollständig bestimmt wäre. Wir haben uns aber schon früher überzeugt, daß die formale Freiheit nur ein Moment in dem konkreten Begriff der Freiheit ist. Die reale Freiheit aber, in welcher die formale ihren Zweck hat, zu welcher sie durch Vermittelung ihrer Selbstbestimmung erhoben werden soll, ist vom Guten unabtrennlich. So ist denn der Wille als diese formale Freiheit nicht in das Blinde und Leere dahingegeben, sondern ihm folgt seine eigne Idee, wie sie in der realen Freiheit sich verwirklicht, als Soll nach. Das Böse also entspringt keinesweges auf dieselbe Weise aus der formalen Freiheit wie das Gute, denn es entspringt aus ihr nicht in der Richtung, für welche sie bestimmt und welche ihr durch das begleitende Bewußtsein der sittlichen Nothwendigkeit vorgezeichnet ist, sondern durch einen Abbruch von dieser Bestimmung.

Insofern nun die Freiheit in ihrer Selbstbewegung den Zusammenhang mit ihrer Bestimmung abbricht, wird sie Willkür. Die Willkür ist an sich noch keinesweges der verkehrte Wille, sondern in dem Gebiet eines Thuns, welches, objektiv genommen, sittlich unbestimmt und bedeutungslos ist, ist sie die spielende Selbstbewegung des um einen Zweck unbekümmerten, gegen den Inhalt seiner Bestimmungen gleichgültigen Willens. Aber eben dieses Sichlosreißen des Willens von der Beziehung auf den Zweck wird in einem Gebiet, wo Alles durch den absoluten Zweck bestimmt ist, sofort zur Selbstverkehrung; die Willkür ist hier schon unmittelbar der böse Wille, doch immer nur erst von seiner negativen Seite aufgefaßt, insofern er das Heraustreten aus dem wahrhaft vernünftigen Zusammenhange des Handelns, das Sichabtrennen von der aus jenem höchsten Zweck entspringenden Ordnung des Willens ist. In dem Herausbrechen aus diesem Zusammenhange bildet sich aber die Willkür aus den verunstalteten, in ihrer Ordnung verkehrten Elementen desselben

sofort einen eignen Zusammenhang, eine Welt von Bestrebungen, Antrieben, Beweggründen, in der Alles auf das Princip der schrankenlosen Selbstheit gestellt ist, und eben darum, in sich zersplittert, eines wahrhaft umfassenden Zweckes entbehrt.

Hieraus ergiebt sich, wie die Kategorie des Grundes in dieses höhere, geistig ethische Gebiet zu erheben ist, und in welchem Sinne dann dem Bösen das Prädikat der Grundlosigkeit eigenthümlich sein wird. Der wahre Grund des Handelns liegt in seinem Zwecke. Ist dieser in den Willen aufgenommen, so folgt daraus auch mit moralischer Nothwendigkeit die bestimmte Weise des Handelns. Jede sittlich gute Willensentscheidung ist eine in diesem teleologischen Sinn wohlbegründete, weil ihr unmittelbarer Zweck dem absoluten Zweck angemessen ist, der Realisirung der vollkommnen Harmonie der Welt mit Gott und mit sich selbst, in welcher der vollkommen geheiligte, mit Gott vereinigte Wille selbst das vornehmste Moment ist. Fragt man dagegen nach dem Warum der verkehrten Willensbestimmung, so fehlt es dieser zwar niemals an mannigfaltigen Beweggründen, und wäre es auch nur das Verlangen den Kitzel der Willkür zu befriedigen, immer aber an einem objektiven, wahrhaft zureichenden Grunde, weil sie dem absoluten Zwecke nicht entspricht. Wir können diesen Gegensatz auch so ausdrücken: Das Gute, als Eigenschaft der persönlichen Geschöpfe betrachtet, ist eine Idee des ewigen göttlichen Verstandes; das Böse dagegen ist keine Idee und kein Moment einer Idee, vielmehr der Widerstreit der thatsächlichen Wirklichkeit gegen die Idee*).

*) Es ist gewiß als eine der schlimmsten Konsequenzen des Leibnitzschen Systems, zunächst des Fehlens der Freiheit in demselben, zu betrachten, daß sein Urheber sich in der Theodicee genöthigt findet, dem einzelnen Menschen wie er eben ist, mit allen den sittlichen Gebrechen, die zu dem empirischen Inhalt seines Lebens gehören, einen Platz in der Region der ewigen Ideen anzuweisen.

Diese Erkenntniß nun, daß die Möglichkeit des Bösen in der Willensfreiheit liegt zugleich mit der Möglichkeit des Guten, und daß diese Möglichkeit sich doch nur durch eine willkürliche Losreißung von der wahren, allein berechtigten Selbstentwickelung und Bethätigung der Freiheit verwirklichen kann, spricht sich auch in der nach Origenes und Augustinus Vorgange von Scholastikern und altprotestantischen Theologen vielfach gebrauchten Formel aus: das Böse habe seinen Ursprung in dem Mißbrauch des freien Willens. Doch ist die Formel wohl kaum eine glücklich gebildete zu nennen. Wenn nämlich der freie Wille es ist, der alles Andre im Menschen zu mißbrauchen vermag, selbst das Höchste, Geistigste, wenn er überhaupt die Entscheidung hat über den richtigen oder verkehrten Gebrauch aller andern Kräfte: was ist denn das in uns, was wiederum den freien Willen mißbraucht? Es liegt in seinem Begriff, daß er sich nur selbst mißbrauchen könnte — wenn dieser Ausdruck nicht eben ein unzulässiger wäre. —

Kehren wir nun zu der oben aufgeworfenen Frage nach der Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit des Bösen zurück. Kant schließt die «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» mit diesen Worten: «So begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches Alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann.» Wenn der kritische Philosoph dieß von seinem kategorischen Imperativ zu sagen vermag, brauchte die Theologie sich zu schämen, wenn sie in Beziehung auf das Böse sich mit dem Begreifen seiner Unbegreiflichkeit begnügen müßte? Gleichwohl ergiebt sich aus unsern bisherigen Untersuchungen, daß wir eine unbeschränkte Unbegreiflichkeit des Bösen keinesweges behaupten dürfen.

Alles Begreifen haftet an der Stetigkeit des Zusammen-

hanges für das Denken. Hiernach kann es nun scheinen, als müßten wir auch das Gute vermöge der Unerklärbarkeit der Freiheit aus dem Naturzusammenhange als ein Unbegreifliches gelten lassen. So findet Kant Gutes und Böses gleich unbegreiflich wegen des gemeinsamen Ursprunges aus der transcendentalen Freiheit *). Allein wenn gleich mit der Freiheit wesentlich ein neues, aus allem zeitlich-empirisch Vorhergehenden unerklärbares Princip zu wirken beginnt, so bewährt sich doch an diesem Princip, sofern es das Gute wirkt, ein höherer Zusammenhang; die physische Nothwendigkeit verklärt sich zur ethischen, welche sich zugleich an die Naturordnungen bestätigend anschließt. Da nun der Bethätigung der Freiheit jene höhere Ordnung im Bewußtsein wesentlich vorangeht, so kann das Gute dem seiner göttlichen Bestimmung sich bewußten Geist keinesweges als das Unbegreifliche erscheinen, sondern nur als das vollkommen Klare und Durchsichtige, als das was ganz in der Ordnung ist und sich von selbst versteht. Geht dem einzelnen Guten, weil es nur durch Freiheit wirklich werden kann, die Begreiflichkeit aus dem Zusammenhange des Naturnothwendigen ab, so tritt an deren Stelle die vollkommenste Begreiflichkeit aus dem Zusammenhange einer höhern Weltordnung, der der Mensch angehört als seiner wahren Heimat. Erst wenn er sein wahres Wesen ganz vergißt, und sich in der Sünde als in dem natürlichen Element seines Daseins heimisch findet, kann ihm das Gute ein Unverständliches und Befremdendes werden. Und eben darum, weil wir Alle an der Sünde Antheil haben, versetzen uns die Thaten sittlichen Heldenmuthes, selbstverleugnender Liebe in Ueberraschung und Staunen **). Aber indem diese Verwunderung wesentlich Be-

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 71.

**) Wenn auch Christus sich über den Glauben des Centurio wundert Matth. 8, 10., so liegt der Grund, wie seine eignen Worte zeigen, nur in dem Gegensatze gegen das, was er sonst bei seinen Umgebungen zu finden gewohnt war.

wunderung ist, beweisen wir, daß wir den Zusammenhang solchen Thuns mit einem als schlechthin gültig erkannten Princip recht wohl verstehen.

Auch das Böse ist uns insofern kein Unbegriffenes geblieben, als wir die Möglichkeit desselben in ihrer Nothwendigkeit erkannt haben, und als es sich uns in den Untersuchungen des ersten Buches in eine Mannigfaltigkeit von Bestrebungen aus einander gelegt hat, die in einem innern Zusammenhang stehen, insofern sie sich sämmtlich auf Ein Princip beziehen, wenngleich auf ein solches, was seinem Wesen nach die von ihm beherrschten Individuen mit einander und mit sich selbst entzweit. Aber mit alle dem ist der entscheidende Punkt, das Wirklichwerden des Bösen, keinesweges begriffen. Vielmehr müssen wir in dieser Beziehung das Böse, da es nur durch Willkür zu Stande kommt, die Willkür aber das Abbrechen vom vernünftigen Grund und Zusammenhang ist, als das seinem Wesen nach Unbegreifliche anerkennen. Es ist das, was der ausschließenden Berechtigung des Guten gegenüber seine Existenz nur durch Anmaßung hat. Wir verstehen den Zusammenhang seiner besondern Richtungen mit seinem Princip; aber dieß Princip selbst ist das Verkehrte, das was schlechterdings nicht sein soll. Wir erkennen, wie es als That sich überall mit irgend welchen Beweggründen vermittelt; aber diese Beweggründe erweisen sich vor der göttlichen Nothwendigkeit des Guten als lauter Schein- und Lügenwesen, als ein Gebiet der Unwahrheit, die doch Existenz hat, und in welcher eben jenes verkehrte Princip immerfort thatsächliche Wirklichkeit in der Gottgeschaffenen Welt gewinnt. Das Böse ist das unergründliche Geheimniß der Welt *); in seiner innersten Tiefe bleibt es immer undurchdringliche Finsterniß.

*) Wenn Ritter a. a. O. S. 23. bemerkt, daß wir das Böse nicht ein Wunder nennen dürften, sondern es sei vielmehr das grade Gegentheil des Wunders, so bin ich damit ganz einverstanden. Das

Diese Unbegreiflichkeit gilt eigentlich von **jeder** sündlichen **Handlung**. Die Begreiflichkeit, die die einzelne Sünde für uns zu haben pflegt, ist so zu sagen nur eine subjektiv-aposteriorische; sie beruht darauf, daß wir die Sünde überhaupt in uns und Andern als mitbestimmendes Element des menschlichen Daseins finden. Achten wir genauer darauf, wie man im Leben die Entstehung einer unsittlichen Handlung, am häufigsten natürlich einer eignen, Behufs der Entschuldigung begreiflich zu machen sucht, so werden wir uns leicht überzeugen, daß man dabei den durchgreifenden Einfluß jenes Elementes, die Stärke verkehrter Motive, das Vorhandensein selbstsüchtiger Maximen schon irgendwie zur Voraussetzung macht, mithin die Sünde nur aus der Sünde erklärt. Bleibt also hier die Sünde selbst in ihrem innersten Kern unbegriffen, so muß uns diese Unbegreiflichkeit natürlich da am härtesten entgegentreten, wo die Sünde ein **Erstes** und **Anfängliches** im strengen Sinne ist, wo ein reiner Wille unrein wird durch seine Selbstbestimmung. Das alte Wort, daß der Satan ein Affe Gottes sei, hat hier seine eigenthümlichste Wahrheit. Es ist die Anmaßung des Bösen auf seine Weise causa sui zu sein wie Gott, schlechthin von sich anzufangen, nur sich selbst vorauszusetzen.

Deßhalb kann es den, der den Ursprung des Bösen in einem **Abfall** findet, wohl nicht sonderlich in Verlegenheit setzen, wenn dagegen eingewandt wird: der Uebergang aus einem reinen Zustande in die Sünde sei **unerklärlich**. Damit ist nichts gesagt, als was eben schon im Begriff des Bösen enthalten ist. Die Unbegreiflichkeit der Entstehung des Bösen ist ja

Wunder als Wunder wirkt Gott ohne die Welt, das Böse als Böses wirkt das Weltwesen ohne Gott. Wie das Wunder das Geheimniß Gottes, so ist das Böse das Geheimniß der Welt. Darum geschieht auch das Wunder in der That nur um des Bösen willen; damit die Welt von ihrem unheiligen Geheimniß lasse und sich gläubig zu ihm wende, stellt ihr Gott sein heiliges Geheimniß vor Augen.

nicht etwa eine Schranke, die nur an unsrer subjektiven Erkenntniß desselben haftet, sondern in der Natur des Bösen selbst gegründet. Darum kann sie auch nicht schwinden mit dem Wachsthum unsrer Erkenntniß, so daß auf irgend einer weitern Entwicklungsstufe der letztern an die Stelle der Unbegreiflichkeit die Einsicht in die höhere Nothwendigkeit des Bösen träte. Vielmehr je vollkommner und reiner unsre religiös sittliche Erkenntniß wird, je sorgfältiger sie auf die ernsten Stimmen unsers tiefsten Bewußtseins und auf das heilige Wort der göttlichen Offenbarung lauscht, desto gründlicher erkennen wir das Böse als das Natur- und Vernunftwidrige, also Grundlose. Wenn in den höchsten Momenten unsers Lebens, wo wir unsrer Gemeinschaft mit Gott am reinsten inne werden, unser Blick auf das Böse und seine Macht im menschlichen Geschlecht fällt, so durchdringt uns jenes Bewußtsein von der Natur des Bösen am kräftigsten; wir begreifen dasselbe besser als sonst, indem wir es am lebendigsten in seiner Verkehrtheit und Willkürlichkeit, in seiner Unbegreiflichkeit erkennen. Auch die schlechthin vollkommne Erkenntniß des Bösen, die göttliche, können wir uns nur als eine solche denken, welche dasselbe am vollkommensten als ein Willkürliches, allem vernünftigen Zusammenhange Widerstreitendes erkennt; wiewohl sie dadurch von der unsern unendlich verschieden ist, daß Gott nicht nur das Böse in der Welt als ein von ihm selbst schlechthin Geschiedenes weiß, während wir uns selbst mit ihm verwickelt finden, sondern daß er zugleich den Sieg seines Reiches über dasselbe von Ewigkeit als einen vollendeten anschaut. —

Diese im Wesen des Bösen liegende Unbegreiflichkeit seiner Wirklichkeit ist besonders in Daubs Judas Ischarioth mit gründlichem Ernst aufgezeigt*); und so verfehlt und in seinen

*) Nämlich in Beziehung auf die Entstehungsart des Bösen in dem bedingt Guten, in dem ursprünglich unschuldigen und lautern Ge-

Folgen verwirrend es war, daß Daub auf das Böse den Begriff des Wunders anwandte, ferner daß er mit dem Bösen ähnlich wie einst der Manichäismus allerlei Naturerscheinungen zusammenwarf, die keine sittliche Bedeutung haben: so ist es doch gewiß als kein Fortschritt in der Erkenntniß desselben anzusehen, wenn, wie Rosenkranz in seinen «Erinnerungen an Daub» andeutet, diesem später die logische Kategorie der Negativität die Unbegreiflichkeit des Bösen aufgezehrt hat. Denn was auf diese Weise begreiflich wird, das ist eben nicht das Böse selbst, sondern etwas Andres, ein Nothwendiges, in dessen Begriff der des Bösen nur durch Willkür aufgelöst wird. — Daß übrigens Rosenkranz Wahrheit berichtet, erhellt schon aus der 1834 erschienenen «Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit». Denn hier wird zwar das Böse begreiflich zu machen nicht einmal versucht, aber es doch wenigstens als ein Schimpf für die Philosophie ausgesprochen, dasselbe irgendwie als ein Unbegreifliches gelten zu lassen *). Soll es denn also eine Ehre für die Philosophie sein, das Böse als solches, also als Willkür, als Widerstreit gegen Gott, Natur, Vernunft, zu leugnen **)? Sucht sie darin ihre Ehre, so wird sie sich freilich auch nicht mehr schämen, der Eva, «einem Thiere, das zu Verstand und Vernunft kommen kann», Dank zu sagen, «daß wir keine Schafe im Thierpark mehr sind» ***).

schöpf Gottes, während Daub den Ursprung des absolut Bösen, des Erzfeindes alles Seins völlig begreiflich findet, vgl. mit Heft 2, S. 94. f. 108. f. — S. 245. f., wo er diese nähern Bestimmungen entwickelt, freilich ohne sie mit früher Aufgestelltem in rechten Einklang zu bringen.

*) A. a. O. S. 147.

**) Vgl. Daubs eignes Urtheil über ein solches Leugnen des Bösen, Judas Ischarioth II, S. 109.

***) Vorlesungen über die philosophische Anthropologie S. 322. Vgl. die seitdem veröffentlichten Vorlesungen Daubs über das System der

Zusatz zum vierten Kapitel.

Da die Bestimmung der in diesem Kapitel S. 224. f. und schon früher gebrauchten Kategorien: Grund, Ursache, in der Logik und Metaphysik der verschiednen philosophischen Schulen eine ziemlich verschiedne ist, und ich mich für die hier zum Grunde liegende Auffassung auf keine mir bekannte uneingeschränkt berufen kann, so muß ich mir durch eine ausdrückliche Darlegung derselben, so gut es in der Kürze möglich ist, zu helfen suchen.

Als die allgemeine Bestimmung für das Verhältniß des Willens zu seinen Thaten sind die Begriffe: Ursache und Wirkung, vorausgesetzt. Es versteht sich nun von selbst, daß die Art, wie die Ursache ihre Wirkung hervorbringt, im Gebiet des Geistes und der Freiheit eine andre ist als im Naturgebiet. Tritt uns die Kausalität zunächst im Naturgebiet entgegen, so erscheint sie uns im Gebiet des Geistes in erhöhter und verklärter Gestalt. Es ist nicht mehr das enge Gesetz der Identität, an welches sie gebunden ist wie in der Natur, sondern das Verhältniß der Wirkung zur Ursache ist hier ein lebendig fortschreitendes. Der Geist vermag als freier Wille ein wirklich Andres hervorzubringen,

theologischen Moral, Th. 2, Abth. 2. (1843.), wo S. 227. der Sündenfall eine Menschwerdung des Thieres genannt wird. Diese grauenhafte Menschwerdung aus der Tiefe wird in einem besondern Anhang zur Moral gelehrt, der eine ausführliche Behandlung der Lehre von der Sünde und von der Natur des Bösen enthält. Aber so manches Treffende und Tiefgedachte die Beurtheilung der verschiednen Theorien vom Ursprung des Bösen mittheilt, so macht sich doch in der Entwickelung der Lehre selbst die Betrachtung so überwiegend mit weitläuftiger Auseinandersetzung formeller Bestimmungen zu thun, daß es zu einem Eindringen in den Kern der Sache nicht recht kommen kann. Was Daubs eigne Ansicht vom Ursprung des Bösen betrifft, so bekennt er sich zu der Hegelschen Theorie, aber ohne dieselbe mit der äußerlich danebengestellten «Lehre von der Sünde» aus dem Standpunkt der Bibel und des allgemeinen sittlichen Bewußtseins nur im Geringsten zu vermitteln.

was, wiewohl der Existenz nach von ihm abhängig, doch eine gewisse Selbstständigkeit gegen ihn hat. In vollkommner Weise gilt dieß von dem absoluten Geist, aber in beschränktem Maße auch von dem endlichen Geist.

Oder sollen wir wegen dieses Unterschiedes die Kategorie der Kausalität von dem Gebiet des Geistes und der Freiheit als solchem ausschließen? Kant hat es gethan in der Kritik der reinen Vernunft und nach ihm die vornehmsten neuern Systeme der Philosophie. Allein wenn Kant in der Verbindung von Ursache und Wirkung nur strenge Naturnothwendigkeit findet, dieser alles in der Zeit Existirende unterwirft, und die Freiheit dann durch die von ihm so genannte Idealität der Zeit in ein Gebiet zu retten sucht, in welchem die Kausalität überhaupt nicht gelten soll, so kann uns dieß Verfahren in Beziehung auf unsre Frage nur als eine petitio principii erscheinen. Auch wird aus diesen Gründen wenigstens nur der die Kausalität aus dem Reiche des Willens verweisen dürfen, der überhaupt mit den Resultaten jener Vernunftkritik übereinstimmt.

Wenn die Hegelsche Polemik gegen den Gebrauch dieser Kategorie in der Sphäre des Geistigen derselben zunächst als das Höhere die Wechselwirkung entgegenstellt (wie Kant in der Kritik d. r. Vern.), so ist die weitere Bestimmung der einseitigen, nur vorwärts gehenden Kausalität zu diesem gegenseitigen, in sich zurückgehenden Verhältniß gewiß der richtige Fortschritt. Ja wir müssen demselben eine ausgedehntere Bedeutung vindiciren, als die Hegelsche Logik uns gestattet, indem wir erkennen, daß das absolute Wesen selbst, seiner Absolutheit in sich selbst vollkommen sicher, in seinem Wirken nach außen vermöge seiner Liebe mit der geschaffenen Persönlichkeit in Wechselwirkung tritt. Nur können wir darin kein wirkliches Hinausgehen über die Kategorie der Kausalität finden, da die Wechselwirkung eben selbst eine bestimmte Weise der Kausalität ist. Befremdender dagegen mag es erscheinen, wenn diese Logik weiter die Substantialität durch die Kausalität und Wechselwirkung hindurch sich zum Begriff aufheben läßt, wie denn eben diese Aufhebung den Uebergang aus der

objektiven Logik in die subjektive bildet, vgl. auch Encykl. §. 155—159. Von reellem Bedingen und Hervorbringen ist hier die Rede, natürlich in der Wissenschaft eben von dem Erkennen, Begreifen desselben; ist nun der Begriff des Kausalitätsverhältnisses gefunden, wie sollen wir es verstehen, daß nun diese begriffene Bestimmung der Wirklichkeit in den Begriff als solchen zurückgeht oder sich aufhebt? Das ist ein Uebergang, den Hegel selbst sehr hart*), jeder Andre außer seinen Schülern vollkommen widersinnig findet. Dennoch wollen wir keinesweges leugnen, daß dieser Uebergang grade ein Kernpunkt ist in dem System dieses das All in einen Schemen auflösenden logischen Pantheismus, in welchem eben der Begriff alle angebliche Realität setzt (sich voraussetzt), um sie wieder in sich zurückzuschlingen.

Ist dieß der Zusammenhang, so wird sich jede theistische Philosophie wohl zu bedenken haben, ehe sie die Hegelsche Aufhebung der Kausalität mitmacht, vielleicht um so mehr, da diese Denkweise, wenn doch über reelle Verhältnisse entschieden werden soll, sich immer schwer der Versuchung erwehren wird, z. B. mit Strauß**) von der Kausalität ganz einfach zur Spinozistischen Substantialität zurückzukehren. Wir müssen es vielmehr nicht bloß als ein gutes Recht, sondern als eine Pflicht der philosophischen Theologie betrachten, bis ihr etwas wahrhaft Besseres von der Metaphysik dargeboten wird, den Kausalitätsbegriff wie für das Verhältniß Gottes zur Welt so für das Verhältniß des Willens zu seinen Thaten festzuhalten. Allerdings ist die Kausalität im Gebiet des Geistes eine andre und höhere als die in der natürlichen Sphäre; mit dem oben schon berührten Unterschiede hängt der andre zusammen, daß in der Willenssphäre die Verursachung überall aufgenommen ist in den Zweck — die Endursache — als einen dem Bewußtsein des Wollenden selbst gegenwärtigen, wie denn eben nur ein Wille sich Zwecke

*) Encykl. §. 159, wo dieser Uebergang indessen zugleich, da der Begriff die Freiheit ist, das Härteste, die Nothwendigkeit, auflösen soll.

**) Dogmatik §. 27 (B. 1, S. 382).

zu setzen vermag. Aber damit ist das allgemeine Wesen der Kausalität, die Verbindung eines reell Bestimmenden und Bestimmtwerdenden, keinesweges aufgehoben; denn der Zweck ist nicht unmittelbar reell bestimmend, sondern wird es eben dadurch, daß er wirkende Kräfte in seinen Dienst nimmt.

Entspringt nun die Wirkung aus ihrer Ursache nach einer allgemeinen Regel, nimmt also die Verbindung zwischen beiden die Form der Nothwendigkeit an, so wird die Ursache zum Grunde (zum Realgrunde, nämlich im Unterschiede vom Erkenntnißgrunde) ihrer Wirkung und die Wirkung zur Folge ihrer Ursache. Bringt dagegen die Ursache diese bestimmte Wirkung so hervor, daß sie dieselbe auch nicht oder anders hervorbringen könnte, so ist die Ursache freier Wille und ihre (unmittelbaren) Wirkungen sind nicht Folgen, sondern Thaten. Diese Auffassung der Begriffe scheint sich auch durch den allgemeinen Sprachgebrauch zu rechtfertigen, insofern dieser deutlich genug mit der Folge die Vorstellung eines nothwendigen Hervorgehens, also mit dem entsprechenden Begriff des Grundes die eines nothwendigen Hervorbringens verbindet, während dasselbe bei dem Begriff der Wirkung nicht der Fall ist. Wir können uns hier nur auf dem Gebiet des Geistigen orientiren, da nach den obigen Bestimmungen im Natürlichen alle Wirkungen Folgen sind. Sagt man Jemandem: deine schlimmen Handlungen sind nur die Folgen deiner verkehrten Gesinnung, so ist offenbar die Meinung, daß die schlimmen Handlungen unter Voraussetzung dieser Gesinnung nothwendig hervortreten, und kein einigermaßen präciser Gebrauch der Sprache würde sich hier erlauben, an die Stelle der Folge die Wirkung zu setzen, und zwar grade darum nicht, weil dann die Nothwendigkeit des Zusammenhanges, um die es hier zu thun ist, nicht ausgedrückt sein würde. Da indessen auch solche Handlungen, wiewohl, für sich betrachtet, von der Wahlfreiheit nicht abhängig, doch dem freien Ich angehören, so können wir dieses, an Ritters Ausdruck*) uns anschließend, den transcenden-

*) Ueber das Böse S. 15. 18.

talen Grund — doch auch hier lieber die transcendentale Ursache — seiner Thaten nennen, in dem Sinne nämlich, daß es das identische Subjekt ist, auf welches dieselben schlechthin als Prädikate zu beziehen sind, daß sie in ihrem zeitlichen Auseinandertreten, in welchem jede durch die vorhergehenden irgendwie bedingt ist, doch insgesammt diesem selben Ich als Urheber schlechthin angerechnet werden müssen.

In einigen Punkten treffen diese Bestimmungen mit Jacobi's Fassung jener Kategorien überein (Von den götl. Dingen ꝛc. S. 213. f. (1811.), vgl. die Briefe über Spinoza, S. 414. f. (zweite Aufl.) Idealismus und Realismus S. 93. f.). Unter den neusten Bearbeitern der Metaphysik dürfen wir vorzüglich auf J. H. Fichtes Untersuchung dieser Begriffe verweisen in seiner Ontologie (über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heut. Phil. Th. 3.), in der Abhandlung über Grund und Folge §. 131—161. und über Kausalität und Dependenz §. 235—267. vgl. die Schrift über die Bedingungen eines spekulativen Theismus S. 12.

Zweite Abtheilung.

Die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem unbeschränkten Wollen und Wissen Gottes.

Erstes Kapitel.

Das Verhältniß der Freiheit zur göttlichen Allmacht.

Die Freiheit des Willens als das Vermögen des Menschen aus sich anzufangen, sich als sittliches Wesen selbst hervorzubringen, ist, wie ein großer Philosoph sie nennt, eine ihrem Princip nach unbedingte Macht. Daß eine solche in einem seiner Existenz nach abhängigen Wesen sein kann, davon werden die Ausführungen der vorhergehenden Abtheilung, besonders ihres vierten Kapitels, denjenigen überzeugt haben, der den Grundprincipien dieser Untersuchungen seine Zustimmung nicht versagt. Allein damit ist darüber noch nicht entschieden, ob eine so selbstständige Ursächlichkeit des menschlichen Willens auch mit der Allmacht Gottes zusammen bestehen kann.

Auch läßt sich das Problem durch die einfache Bemerkung nicht lösen, daß es ja eben die göttliche Allmacht ist, welche diese Macht sich selbst zu bedingen dem Menschen gewährt; denn eben das ist ja die Frage, ob die göttliche Allmacht Allmacht zu bleiben vermag, wenn sie eine solche Selbstständigkeit außer sich setzt.

Wollte man von der andern Seite sagen: in unserm Bewußtsein sei die menschliche Freiheit freilich eine solche ihrem

Princip nach unbedingte Macht, ein reines Sichselbstbestimmen, aber im göttlichen Anschauen gehe ihre Selbstbestimmung nothwendig hervor aus dem ganzen Zusammenhange des durch Gott gesetzten Seins, so wäre das keine Vereinigung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Allmacht, sondern eine Vernichtung der erstern.

Der Ausweg endlich, den Menschen mit seiner Freiheit in das göttliche Wesen selbst zu retten, diese also als Vermögen der sittlichen Selbstentscheidung zu fassen, aber so, daß die Thätigkeit dieses Vermögens zugleich ein Selbstbestimmen Gottes in uns wäre, ist uns schon darum verschlossen, weil in diesem Vermögen eben auch die Möglichkeit des Bösen liegt, und weil kein denkbarer Gewinn das Opfer der Heiligkeit Gottes, die nichts Anders ist als die sich selbst bejahende und ihr Gegentheil von sich ausschließende Liebe, aufwiegen kann. —

Um den Knoten aufzulösen, kommt es offenbar vor allen Dingen darauf an, den Begriff der göttlichen Allmacht genauer zu untersuchen.

Allmacht ist schrankenlose Macht. Schrankenlos ist die Macht eines Wesens, wenn es in seinem Wirken durch nichts außer sich auf nothwendige Weise bedingt ist, wenn es also Alles, wozu ein Trieb oder Wille in ihm ist, verwirklichen kann. Legen wir nun Gott diese Eigenschaft bei, so versteht es sich freilich von selbst, daß in Gott kein Wille gedacht werden kann, der mit seinem Wesen im Widerstreit stände; wodurch nicht bloß das Böse, sondern auch das sich selbst Widersprechende aus dem Kreise seines allmächtigen Wirkens von selbst ausgeschlossen bleibt. Daß Gott, nach der gewöhnlichen Bestimmung des Begriffs, Alles kann was er will, gehört hiernach unstreitig zu seiner Allmacht. Aber es fragt sich nun weiter: gehört es nicht auch von der andern Seite zur Schrankenlosigkeit der göttlichen Macht, daß sie auch alle in ihr liegenden Möglichkeiten verwirklicht, mit an-

dern Worten: daß Gott Alles will und wirkt, was er kann, daß Können, Wollen, Wirken in ihm identisch sind?

Diese Frage beantwortet Schleiermacher bejahend *), und Strauß eignet sich diese Entscheidung an **). Denn, meint Schleiermacher, wenn irgend etwas für Gott möglich sein sollte, was nicht durch ihn wirklich wird, so müßten wir «eine Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht annehmen, die uns niemals gegeben werden könne, zu der sich aber auch kein Grund vorstellig machen ließe» ***).

Wir brauchen nicht einmal mit Schleiermacher die Einheit und Gleichartigkeit des Naturzusammenhanges zu Hülfe zu nehmen, um einzusehen, daß mit dieser Vorstellung von der göttlichen Allmacht der hier entwickelte Begriff der menschlichen Freiheit schlechterdings unverträglich ist. Denn setzt die Freiheit eine Sphäre des Möglichen voraus, in der der Wille sich selbst bestimmt, so muß ja nach jener Vorstellung diese Sphäre schon von der alles Mögliche verwirklichenden Allmacht in Besitz genommen sein, und die Freiheit des menschlichen Wollens und Thuns kann dann nur die besondere Weise ausdrücken, wie die göttliche Allmacht in dieser Sphäre wirkt. Auch können wir uns jener Auffassung der göttlichen Allmacht nicht bloß dadurch erwehren, daß wir uns auf das Böse als Wirkung der Freiheit zurückziehen, indem dieses doch jedenfalls durch das Wesen Gottes von seiner allmächtigen Verursachung ausgeschlossen sei. Denn das geht aus unsrer Entwickelung des Freiheitsbegriffes ja wohl zur Genüge hervor, daß es uns schlechterdings unmöglich ist, das Böse im Thun und Sein des Menschen seiner Freiheit zuzuschreiben, wenn durch

*) Glaubenslehre §. 54, 2. (B. 1, S. 309. f. der zweiten Ausg.) Ebenso Romang, System der natürlichen Religionslehre S. 252. f.

**) Dogmatik B. 1, §. 38, S. 587.

***) A. a. O. S. 311.

sie nicht auch die Wirklichkeit des Guten im innern und äußern Leben bedingt ist. —

Denken wir uns eine schrankenlose Macht in der Weise einer Naturkraft wirkend, so muß sie freilich schlechthin Alles wirken, wozu eine Potenz in ihr vorhanden ist. Denn auf diesem Gebiet sind Möglichkeit und Wirklichkeit nicht real zu trennen; das Dasein der Naturkraft geht ganz auf in ihrem Wirken; sie ist wesentlich ein Streben aus sich heraus und nichts Andres; es fehlt ihr noch der selbstständige Mittelpunkt und damit die Möglichkeit in sich selbst zu ruhen, an sich zu halten. Ist nun diese schrankenlose Macht vermöge der ihr immanenten Nothwendigkeit die Ursache von bestimmtem Sein, welches nothwendig auch irgendwie wirkend ist, also von andern Ursächlichkeiten, so können diese gar nichts Andres sein als ihre Werkzeuge, in ihrem wechselseitigen Verhältniß vielleicht eine gewisse Selbstständigkeit besitzend, im Verhältniß zu ihr selbst dagegen schlechthin bestimmt, eben nur die besondern Bestimmtheiten, welche das Wirken der schrankenlosen Ursächlichkeit in seiner Selbstentfaltung annimmt. Was diese Ursächlichkeit hervorbringt, ist ihr gleich, mit Nothwendigkeit wirkende Ursache, unterscheidet sich aber, abgesehen von dem Umfange des Wirkens, dadurch von ihr, daß es eben hervorgebracht ist und so vermöge jener Nothwendigkeit schlechterdings nichts wirken kann, als was durch die erste und allgemeine Ursache in ihm angelegt ist. In diesem Gebiet gilt darum ohne Einschränkung der Kanon: causa causae est causa causati*).

Es läßt sich nicht leugnen, daß der Schleiermachersche Begriff von der göttlichen Allmacht als der alles endliche Sein und Geschehen bedingenden Ursächlichkeit seinen Grundzügen nach auf diese Weise gebildet ist. Schleiermacher billigt darum ausdrücklich die Formel des Abälard: id tantum facere potest

*) Vgl. die nähern Bestimmungen B. 1, S. 253. f.

Deus, quod quandoque facit, welche zwar bei diesem Scholastiker in einem andern Zusammenhange steht, aber, für sich genommen, zu jener mathematischen Nothwendigkeit führt, mit welcher bei Spinoza die Dinge aus der höchsten Macht Gottes, d. i. aus seiner unendlichen Natur abfolgen. Durch diese Vorstellung wird aber die göttliche Allmacht unausweichlich zur Gleichartigkeit mit dem Wirken einer Naturkraft herabgezogen.

Dieß ist nun zwar keinesweges Schleiermachers Abzweckung bei jener Auffassung der Allmacht; darum bestimmt er Letztere einerseits als eine ewige, zeitlos wirkende, andrerseits bezeichnet er die Allwissenheit als die «schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht» *). Allein die Ewigkeit ist bei Schleiermacher, insofern sie zur Allmacht als deren nähere Bestimmung hinzukommt, ein lediglich verneinender Begriff, da, was sie Bejahendes enthält, ganz in den Begriff der Allmacht selbst fällt. Was aber die Allwissenheit als Geistigkeit der göttlichen Allmacht betrifft, so findet Schleiermacher selbst nöthig dieser Bestimmung sofort die Einschränkung beizufügen, «daß überall die Hauptabzweckung dieses Begriffes weit mehr dahin gehe, daß die göttliche Ursächlichkeit als schlechthin lebendig gedacht werde, als daß eine Aehnlichkeit zwischen Gott und dem, was wir in dem uns gegebenen Sinn als Geist bezeichnen, auf eine bestimmte Art festgestellt werde» **). Wir sind weit entfernt die Bedeutung zu verkennen, welche die Erkenntniß Gottes als des Lebendigen (ὁ ζῶν πατὴρ Joh. 6, 57., θεὸς ὁ ζῶν Apgesch.

*) A. a. O. §. 55, 1. (B. 1, S. 320.).

**) Vgl. a. a. O. S. 294: «wenn durch den Ausdruck, Allwissenheit, vorzüglich bevorwortet werden soll, daß die Allmacht nicht als eine todte Kraft gedacht werde, so würde dasselbe erreicht durch den Ausdruck, schlechthinige Lebendigkeit.» Allein wie sollte dieß, daß hier an eine sogenannte todte Kraft nicht zu denken ist, nicht schon im Begriff der schlechthinigen Ursächlichkeit liegen? Damit würde denn die Hinzufügung dieser Allwissenheit zur Allmacht auf eine bloße Tautologie hinauslaufen.

14, 15. 2 Kor. 3, 3. 6, 16. u. a. St.) hat; ja wir finden diese Lebendigkeit nicht bloß in seiner kräftigen Ursächlichkeit nach außen, sondern auch in der unendlichen Fülle seines eignen Wesens. Jedenfalls aber ist die Lebendigkeit eine Eigenschaft, welche in bestimmter Weise auch der Natur überhaupt und im Einzelnen jedem organischen Naturwesen zukommt; und wenn ein Wesen eben nur lebendig ist, so steht es damit noch beziehungsweise unter dem Menschen. Hiermit also hat Schleiermacher selbst vollständig zurückgenommen, was über die bloße Naturansicht von der göttlichen Allmacht hinausging.

Ueberhaupt wird eine Theologie, die sich die Idee der göttlichen Persönlichkeit nicht anzueignen vermag, immer nur die Wahl haben, entweder auf die Denkbarkeit der göttlichen Allmacht, auf jede andre als verneinende Aussage darüber gänzlich Verzicht zu leisten, oder sie aus der Aehnlichkeit mit der Bewegungs- und Wirkungskraft des menschlichen Geistes in die Aehnlichkeit mit der Natur herunterzurücken. Das Streben über die Persönlichkeit hinauf fällt auch hier unter die Persönlichkeit herab.

Erst im Gebiet der Persönlichkeit bekommt die Wirkungskraft sich selbst in ihre Gewalt und verklärt sich eben damit zum Vermögen nach dem, was früher (S. 39.) über diesen Begriff bemerkt worden ist. Zwar hängt es nicht von dem Menschen ab, ob er sein Vermögen freier Selbstbestimmung in Bezug auf andres Sein überhaupt bethätigen oder nicht bethätigen will — darum nicht, weil die Persönlichkeit in ihm nur als relative, beschränkte ist, weil unabhängig von seinem Willen andres Sein schon vorhanden ist und ihn, indem es auf ihn eindringt, nöthigt sich in ein Verhältniß zu ihm zu setzen. Aber doch ist ihm die Wahl gelassen, wie und in welchen Richtungen er sich zur Wirksamkeit bestimmen will. Es sind keine Potenzen in ihm, die den Willen mit unausweichlicher Nothwendigkeit treiben sie zu verwirklichen (gäbe es dergleichen, so wäre ihre Verwirklichung

eben nicht durch den Willen vermittelt), sondern der Wille ist Herr über seine eigne Wirksamkeit.

Ist demnach die Allmacht als schrankenlose Macht eines persönlichen Wesens, also eines Willens in seiner Beziehung auf andres Sein zu denken, so wird unter Voraussetzung des göttlichen Willensbeschlusses, daß auch andres Sein existire, in letzterm unstreitig das Wesen Gottes sich in bestimmten Beziehungen abspiegeln. Wäre es anders, wäre die Welt schlechthin außergöttlich in diesem Sinne, ihr Wesen dem Wesen Gottes durchaus fremd, so wäre auch keine Gemeinschaft irgend eines Geschöpfes als Gliedes der Welt mit Gott denkbar; Gott könnte sich unserm Geiste auf keine Weise offenbaren, ja es wäre Unsinn auch nur den geringsten Gedanken von Gott haben zu wollen, wenn nicht unser Geist selbst schon eine Offenbarung Gottes wäre. Aber eine Nothwendigkeit Alles zu verwirklichen, was der Allmacht möglich ist, läßt sich dem allmächtigen Ich nicht mehr zuschreiben. Diese Nothwendigkeit ist ein für allemal eine Bestimmung, die sich zur wirkenden Kraft, aber nicht zum handelnden Willen schickt*).

*) Hieraus erhellt, daß die hier entwickelte Ansicht allerdings in Beziehung auf das göttliche Wirken nach außen zwischen potentia und actus unterscheidet. Wenn Ritter mir das nicht gestatten will, weil man dann würde sagen müssen, Gott habe nur das Vermögen allmächtig zu sein, a. a. O. S. 42, so liegt darin die petitio principii, daß das Allmächtigsein eben schon in die wirkliche Hervorbringung alles Möglichen gesetzt wird. In welchem Sinne ich aber auch in Gott selbst einen Unterschied zwischen actus und potentia anerkenne, ohne ihm doch ein Werden, eine Entwickelung zuzuschreiben, das ergiebt sich aus dem letzten Kapitel der vorigen Abtheilung. Man wird sonst diese Schrift nicht eben der Neigung anklagen, die Bestimmungen der ältern Metaphysik wegen des von neuern philosophischen Standpunkten dagegen erhobenen Einspruches leichthin aufzugeben; doch muß ich offen gestehen, daß ich den Satz von der Nichtunterscheidung zwischen potentia und actus in Gott, auf den Spinoza seinerseits mit Recht große Stücke hält Ethic. p. I, prop. 33, schol. 2, zu den alten metaphysischen Schläuchen rechne,

Angenommen nun, daß Gott Vieles, was er schaffen könnte, nicht schaffen will, so kann man in diesem Wollen eine Selbstbeschränkung Gottes nur dann finden, wenn man sich eben, so zu sagen, ein Drängen und Treiben alles Möglichen in Gott zur Wirklichkeit vorstellt. Diesem Drange zur Wirklichkeit müßte ja, denkt man sich, wenn irgend etwas in Gott Mögliches nicht realisirt werden sollte, eine hemmende Schranke entgegengetreten sein. Und doch wieder, gehen wir in diese Vorstellung ein, halten aber dabei die Idee eines göttlichen Willens, eines bewußten Selbstbestimmens fest, so würde es Gott grade als Beschränkung empfinden müssen, wenn er sich der Nothwendigkeit bewußt wäre, Alles, wozu der Möglichkeit nach eine Ursächlichkeit in ihm liegt, zur Wirklichkeit zu bringen. Das wahre Ergebniß aber ist, daß unter Voraussetzung dieser Nothwendigkeit von einem Willen als hervorbringenden Princip der Wirklichkeit gar nicht mehr die Rede sein könnte; das sogenannte Wollen wäre eben nur das nothwendige Uebergehen der im Wesen schon vorhandenen Bestimmungen in's äußere Dasein.

Für die menschliche Persönlichkeit nun, weil sie schon an sich und noch mehr im Einzelwesen eine bedingte und ihre Freiheit durch Abhängigkeit begrenzt ist, ist diese Nothwendigkeit das Mögliche wirklich zu machen nach dem Obigen nur beziehungsweise verneint. In Gott als der absoluten Person ist sie schlechterdings aufgehoben. Vor einem reellen Begriff der Absolutheit Gottes, der eben nur möglich ist, wenn das absolute Wesen als absolute Person erkannt ist, finden jene dialektischen Fragen, durch welche man die Behauptung der Freiheit in der Allmacht Gottes besonders in die Enge zu treiben meint, von selbst ihre Antwort. — Ist es denn nicht jedenfalls das Bessere, Vollkommnere, daß auch

welche zu dem Most eines lebendigern, inhaltsvollern Gottesbegriffes, nach dem unsre Zeit in ihren edelsten Richtungen offenbar strebt, nicht mehr passen wollen.

das andre Sein, welches hervorzubringen Gott möglich ist, wirklich werde, und weiter, daß alles Sein, welchem diese Möglichkeit zukommt, wirklich werde, als daß Beides nicht geschehe? Ist aber nicht, das Vollkommnere dem minder Vollkommnen vorzuziehen, für Gott wenn nicht eine metaphysische, so doch eine moralische und darum die Möglichkeit eines andern Verfahrens nicht minder ausschließende Nothwendigkeit? — Allein wenn Gott in sich selbst der schlechthin Vollkommne, wenn er der in sich Gegründete und sich selbst Genugsame ist, so ist es gradezu widersprechend anzunehmen, daß durch das Hervorbringen eines andern Seins eine größere Vollkommenheit entstehe. Welche Bedeutung die Welt, ihre Entstehung, Entwickelung und Vollendung immer haben mag, diese kann sie nicht haben. Und eben darum nur ist es auch möglich, daß in die Entwickelung der Welt die tiefste Störung und Entzweiung mit unleugbarer Wirklichkeit eingreift, ohne daß doch die Vollkommenheit des Seins aufgehoben oder, was übrigens in diesem Falle dasselbe sein würde, im Geringsten vermindert wird. Daß nun diese Idee des Absoluten schlechterdings keinen andern Uebergang von Gott zur Welt duldet als die freie Liebe, haben wir schon früher erkannt. Diese freie Liebe ist das höchste bestimmende Princip für die Wirksamkeit der göttlichen Allmacht. Wie es eine alte Regel ist die Begriffe der göttlichen Eigenschaften nicht von einander abzusondern, so läßt sich von dem abstrakt gefaßten Gedanken der göttlichen Allmacht aus das Verhältniß derselben zur menschlichen Freiheit gar nicht erkennen, sondern nur aus der in dieser Einheit mit der Liebe aufgefaßten Allmacht. —

Allein eben diese Liebe Gottes, fordert sie nicht mit strenger Nothwendigkeit das Dasein einer Welt, weil sie ja sonst keinen Gegenstand hätte? Und muß Gott nicht doch vermöge dieser neidlosen Liebe Alles verwirklichen, wozu die Möglichkeit in ihm liegt, so daß, was aus dem Mehr der Realität für sich nicht

abgeleitet werden sollte, nun aus der göttlichen Liebe selbst folgen würde? — Auf die erste Frage ist schon früher geantwortet worden (S. 179. f.). Was aber die zweite betrifft, so ist es doch nur eine sehr äußerliche und bloß quantitative Vorstellung von der göttlichen Liebe, welche ihre Größe und Herrlichkeit in die Nothwendigkeit setzt, alles Mögliche zur Wirklichkeit zu bringen. Liebe ist wesentlich Wille; nur persönliche Wesen sind der Liebe fähig. Als solcher aber kann die Liebe nicht darauf gehen, nur überhaupt Alles, was dem Subjekt möglich ist, wirklich zu machen. Denn Wille ist das Sichbestimmen eines Ich, diese Aufgabe aber wäre eine völlig unbestimmte. Das Mögliche als solches ist eben wegen dieser Unbestimmtheit überhaupt nicht Gegenstand, sondern Voraussetzung des freien Willens. — Dieß gilt eben so von der göttlichen wie von der menschlichen Liebe.

Wenn ältere Theologen im Interesse der göttlichen Freiheit behauptet haben, das für Gott Mögliche müsse auch über die Gesammtheit dessen, was durch seinen Willen zu allen Zeiten wirklich werde, hinausgehen, so haben sie sich damit allerdings in einen schon von Spinoza*) nachgewiesenen Widerspruch verwickelt. Denn es kommt bei Formeln dieser Art immer eine Möglichkeit heraus, die doch niemals Wirklichkeit werden kann, die also in Wahrheit auch keine Möglichkeit ist**). Das wahre

*) Ethic. p. I, prop. XVI. schol. (Opp. ed. Paul. vol. I, p. 53.).

**) So findet sich bei Baumgarten der widersinnige Satz, daß Gott nicht Alles wollen könne, was er bewerkstelligen könnte, Unters. theol. Streitigkeiten B. 1, S. 121. — Von der obigen Frage ist auf unserm Standpunkte noch die zu unterscheiden, ob die Welt, natürlich im ganzen Umfange ihres Begriffes gedacht, als die erschöpfende Selbstoffenbarung oder, wie im Zusammenhange solcher Ansichten richtiger zu sagen wäre, Selbstentfaltung des göttlichen Wesens zu betrachten ist. Hierauf müssen wir entschieden verneinend antworten, und zwar nicht etwa wegen der Beschaffenheit der Welt, wie sie unsrer Erfahrungskenntniß vorliegt, sondern wegen des wesentlichen Verhältnisses der Ideen

Interesse der göttlichen Freiheit gestattet uns über die Frage, ob alles dem allmächtigen Willen Gottes Mögliche wirklich wird, rein von der Idee Gottes aus weder eine verneinende noch eine bejahende Behauptung aufzustellen. Sollten wir zu dem einen oder andern Urtheil ein Recht haben, so müßten wir es aus den

Gott und Welt. Das Endliche kann durch keine Steigerung und Erweiterung dem Unendlichen adäquat werden, gleichsam dasselbe decken. Ist dieß widersprechend, so verschwindet auch von selbst wieder der Schein von Beschränkung der göttlichen Allmacht, den das Urtheil, daß Gott eine solche Welt nicht schaffen könne, seiner Form nach an sich trägt. Dennoch offenbart sich Gott auf erschöpfende Weise, aber nicht dadurch, daß er alle Bestimmungen seines Wesens in Bestimmungen der Welt sich abspiegeln läßt, sondern dadurch, daß er den persönlichen Weltwesen in ihrer Vollendung das vollkommne Schauen seiner selbst gewährt, Matth. 5, 8. 1 Kor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2. — Aehnlich scheint Romang zu unterscheiden, wenn er in seinem System der natürlichen Religionslehre S. 256. einerseits versichert, daß die ganze Kausalität des göttlichen Wesens in der Welt dargelegt sei, andrerseits Bedenken trägt zu behaupten, die ganze Innerlichkeit des göttlichen Seins sei vollständig ausgebreitet in der Welt. — Es kommt hier überall besonders auf die Einsicht an, daß Gott unendlich mehr ist als ein absolutes Weltprincip, welches etwa das in ungetheilter und zeitloser Einheit enthielte, was in der Welt auseinanderfiele und einer zeitlichen Entwickelung unterworfen wäre, daß er vielmehr in sich selbst die wahrhaft unendliche, also auch in sich bestimmte und unterschiedne Fülle des Seins ist. Diese Einsicht und die damit unmittelbar zusammenhangende Erkenntniß Gottes als des Persönlichen ist denn auch bei Romang mannigfach ausgesprochen, z. B. S. 255., aber freilich eben so bestimmt die entgegengesetzte Meinung, wenn z. B. nach S. 257. sein Wesen in seinem Wollen und Thun aufgehen soll, oder wenn es S. 146. heißt: «Ein das Endliche nicht bei sich habendes (?) abstrakt absolutes Sein wäre freilich ganz leer und inhaltslos; seine Bestimmung und seinen Inhalt erhält das Unendliche nur im Endlichen, denn dieses erst ist das Bestimmte» — womit denn das Unendliche zum Unbestimmten gemacht ist. Wie nun hier dem Endlichen zu viel Ehre widerfährt, so wird ihm und eben damit seinem Schöpfer andrerseits die schuldige Ehre entzogen, wenn der Verfasser meint der Unendlichkeit Gottes alle und jede Selbstständigkeit des Endlichen in Beziehung auf Gott zum Opfer bringen zu müssen, z. B. S. 142. Wäre Romang jener ersten Einsicht treu geblieben, so hätte sich ihm ein Verhältniß zwischen Gott und Welt ergeben, in welchem mit der göttlichen Freiheit zugleich die der Welt in ihren Centralwesen enthalten ist.

Offenbarungen Gottes in der wirklichen Weltentwickelung und aus der sich darin kundgebenden Bestimmtheit des göttlichen Willens herleiten. Wie nun in dieser Wirklichkeit, wozu vor Allem die Offenbarung Gottes in Christo gehört, die Bestimmtheit des göttlichen Willens sich kund giebt, so hat die weltschaffende und welterhaltende Liebe Gottes dieses zu ihrem Endzweck, daß Wesen seien, welche einer vollkommnen Gemeinschaft mit ihm selbst theilhaftig sind. In dieser Zwecksetzung offenbart sich die neidlose Geneigtheit der göttlichen Liebe sich selbst mitzutheilen in einer Größe und Bestimmtheit zugleich, gegen welche jene vagen Vorstellungen von der Verwirklichung alles dessen, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott giebt u. dgl., unendlich zurücktreten. Damit ist anerkannt, daß diese Zwecksetzung dem Wesen Gottes entspricht, und daß eine höhere nicht denkbar ist. Ist es aber Gottes Wille, daß Wesen seien, die seiner Gemeinschaft theilhaftig sind, so will er auch, wie wir in der ersten Abtheilung dieses Buches erkannt haben, daß diese Wesen mit der Freiheit, von der die Möglichkeit des Gegentheils nicht ausgeschlossen werden kann, die mithin in ihrer Selbstentscheidung unbedingt ist, sich zu ihm wenden.

Also nicht in dem Dasein einer Welt der Endlichkeit überhaupt, auch dann nicht, wenn in derselben nicht alles der göttlichen Allmacht Mögliche wirklich wird, liegt eine Selbstbeschränkung des göttlichen Willens. Wohl aber ist eine solche von der Mittheilung dieser Freiheit an Weltwesen nicht zu trennen.

An sich geht der Wille Gottes dahin, daß, wie Er selbst der Gute ist, so auch durch seine persönlichen Geschöpfe nur das Gute geschehe. Gehen wir von dieser Bestimmung des göttlichen Willens aus, den heiligen Ernst desselben uns verge=

genwärtigend, so sollten wir erwarten, daß er nun auch das Gute und nur das Gute durch die Geschöpfe hervorbringen werde. Nun aber setzt das sittlich Gute die freie Selbstbestimmung der Geschöpfe, in denen es werden soll, voraus, wie sich am deutlichsten erkennen läßt, wenn auf den innersten Grund des Guten, die Liebe zu Gott, zurückgegangen wird. Darum beschränkt sich der Wille Gottes, der sonst, was er bejaht, auch hervorbringt, in diesem Gebiet darauf ein gebietender zu sein und als solcher sich dem Bewußtsein der Geschöpfe zu offenbaren. Er beschränkt sich aus Liebe, aus welcher alle wahrhafte Selbstbeschränkung und Selbstverleugnung entspringt; und hierin liegt der von Schleiermacher vermißte Grund zu einer solchen Selbstbeschränkung Gottes. Damit in dem Geschöpf das Gute werden könne, jene vollkommne Liebe, in welcher Heiligkeit und Seligkeit unzertrennlich Eins sind und das Wort des Spinoza: virtutis praemium ipsa virtus, in einem höhern Sinne in Erfüllung geht als er es verstand, läßt Gott ein Princip von solcher Selbstständigkeit wirken, daß es sich auch gegen ihn zu entscheiden vermag. Aus ihm entspringt ein Daseinsgebiet, welches natürlich nicht losgerissen ist von dem Wirken des göttlichen Willens (wäre es das, so könnte es überhaupt nur Scheinexistenz haben, und es könnte dann in Beziehung auf dasselbe von keiner Selbstbeschränkung Gottes die Rede sein), in welchem dieser Wille aber nicht rein bestimmend wirkt.

Hieraus ergiebt sich uns der Begriff eines bedingten, d. h. eines sich selbst bedingenden Willens Gottes. Wir müssen ihn aber noch etwas näher in's Auge fassen.

Der Wille Gottes ist ein sich in sich unterscheidender, insofern er auch das bedingte Sein zwar als Eines, aber das Eine nicht als ein abstrakt Einfaches, sondern als ein Konkretes, als ein Ganzes, in welchem das Viele Eins ist, will. Darin jedoch, daß hiernach im göttlichen Wollen und Erkennen

die einzelnen Momente des Weltganzen auf einander bezogen, die einen zur Voraussetzung der andern gemacht werden, liegt noch keine Bedingtheit des göttlichen Willens*). Betrachten wir das Naturgebiet für sich, so erkennen wir es, während die Naturwesen in ihrem wechselseitigen Verhältniß eben so sehr bestimmen wie bestimmt werden, also sich wechselseitig bedingen, in seiner Beziehung auf Gott als ein Gebiet reiner Bestimmtheit, als ein schlechthin Abhängiges, welches der wirksame Wille Gottes in seiner Unbedingtheit durchdringt. Im Gebiet des geschaffenen Geistes nun will Gott nichts Andres als das Gute, aber er will nach dem Begriff des Geistes und des Guten selbst, daß es frei gewollt werde, er will seine Verwirklichung auf bedingte Weise, nämlich sofern sie aus dem freien Willen hervorgeht. An diesem Punkte hängt alle Wahrheit, die der Begriff eines bedingten göttlichen Willens hat.

Daß der Begriff eines bedingten göttlichen Willens die Nothwendigkeit in sich schließe Gott einen Willen beizulegen, der sich nicht zu verwirklichen vermag**), weil die Bedingung, an die er gebunden ist, nicht eintritt, voluntas Dei inefficax, wie sie von einigen ältern Lutherischen Theologen, noch bestimm-

*) So nimmt Schleiermacher den Begriff des bedingten göttlichen Wollens a. a. O. S. 314, begreiflicher Weise weil er ihn in seinem strengen Sinne nach den Principien seines dogmatischen Systems nicht zulassen kann. In eben diesem Sinne wollen sich die Vertheidiger der unbedingten Prädestination unter den ältern reformirten Theologen decreta Dei conditionata gefallen lassen, z. B. Pet. van Mastricht in einer von Baumgarten Unters. theol. Streitigkeiten B. 1, S. 128. angeführten Stelle seiner theologia theoretico-practica, vgl. Hottinger Fata doctrinae de praedestinatione et gratia Dei, exercit. I, §. 51.

**) So muß allerdings die voluntas inefficax ausgedrückt werden. Denn sollten wir annehmen, daß dieser Wille nur darum und insoweit unwirksam sei, weil und soweit er nicht wirksam sein wolle, so wäre er so weit eben auch nicht wirklicher Wille.

ter von den Arminianern *), in der Bekämpfung der Kalvinischen Prädestinationslehre behauptet worden ist, können wir keinesweges zugeben. In dem Begriffe des bedingten göttlichen Willens liegt allerdings dieß, daß Gott in den Beziehungen oder Gebieten, in welchen sein Wille ein bedingter ist, das unmittelbare Verhältniß desselben zum Erfolge aufhebt. Aber der Schein, als müsse Gott im Widerstreit mit seiner Allmacht ein unwirksamer Wille zugeschrieben werden, verschwindet von selbst, wenn nur eben dieses festgehalten wird, daß in dem göttlichen Willen das Moment der Allgemeinheit, welches auf das Geschehen und Werden des Guten überhaupt geht, und das Moment der Besonderheit, welches auf dessen Werden durch Vermittelung unsrer freien Selbstbestimmung geht, nicht von einander geschieden, sondern unzertrennlich Eins sind.

Wir haben hier zunächst diesen bedingten Willen Gottes in seiner ursprünglichsten Bestimmung vor Augen, an dem Punkte, wo er sich auf den Menschen an sich bezieht als der Wille, der von ihm das Gute fordert und es doch nur von seiner Freiheit annehmen will. Dasselbe Verhältniß kehrt aber auch auf dem Gebiete der Erlösung wieder. Der göttliche Wille, durch welchen bis zum Weltgericht ein Theil des menschlichen Geschlechts der Erlösung theilhaftig wird, ist auch ein bedingter — was freilich nur für diejenigen kein leeres Wort ist, die bei der Erfüllung dieser Bedingung keine unwiderstehlich wirkende Gnade annehmen. Das Moment der Allgemeinheit ist die Bestimmung des Heiles für das ganze menschliche Geschlecht — daß es nicht an Gottes Willen liegt, wenn irgend Einer davon ausgeschlossen bleibt —, das Moment der Besonderheit ist, daß der Mensch nur durch den lebendigen Glauben an Christum

*) Vgl. z. B. Episcopius institutiones theol. lib. IV, sect. II, cap. 21 (Opp. ed. Amstelaed. 1650 p. 308.) Limborchs theologia christiana lib. II, c. IX, §. 11.

des Heiles theilhaftig werde. Allerdings ist das erste Moment nicht eine bloße Abstraktion unsers Verstandes; auch nicht eine bloße Velleität, eine Bewegung zum Wollen hin, die, weil es ihr an Ernst und Kraft mangelt, ohne Erfolg wieder verschwindet, denn daß eine solche Gott nicht zugeschrieben werden kann, versteht sich von selbst. Es ist eben wirkliches Moment des göttlichen Willens, in bestimmtem Erfolge sich bethätigend. Auf jenem ersten Gebiet ist dieser Erfolg das dem menschlichen Geist einwohnende Bewußtsein des göttlichen Gesetzes. Auf dem zweiten Gebiet ist es die Vollbringung eines für das ganze menschliche Geschlecht genugsamen Erlösungswerkes durch Christum und die Darbietung desselben an alle Menschen, geschehe sie nun in diesem Leben oder auf eine uns verborgene Weise in zukünftigen Zeiträumen. Aber als einen wirklichen, völligen Willen Gottes kann man dieses Moment für sich nicht behandeln, ohne in die dogmatische Betrachtung unauflösliche Verwirrung zu bringen.

Schon Chrysostomus und nach seinem Vorgange die scholastische und alt-Lutherische Theologie haben hier den Unterschied zwischen voluntas antecedens und consequens (προηγουμένη, ἑπομένη) gebraucht*), allerdings nur für das zweite Gebiet, um dadurch die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens und in Folge derselben die allgemeine Gültigkeit der Versöhnung so wie die Allgemeinheit der Berufung zu begründen; sie hätten ihn aber nicht minder auf jenes erste Gebiet anwenden sollen**). Daß der Unterscheidung Wahrheit zum

*) Vgl. Gerhard a. a. O. tom. II, de elect. et reprob. cap. 1. §. 78 f. Quenstedt a. a. O. P. III, c. 1, sect. 1, th. 5 u. 6. Hollaz Examen theol. P. III, sect. 1. cap. 1, qu. 5.

**) Diesen weitern Umfang giebt Leibnitz dem Begriff der voluntas antecedens, Theodicee Th. 1, §. 22. f. Causa Dei etc. §. 23. f., ja einen noch weitern, indem er ihn nicht bloß mit der Beziehung auf menschliche Freiheit in Zusammenhang bringt (vgl. B. 1, S. 322.); nach seinem Vorgange unter den Philosophen jener Zeit Bilfinger, de ori-

Grunde liegt, ist schon in dem Gesagten anerkannt; aber so gefaßt, leidet sie, abgesehen von dem leicht getilgten Schein eines zeitlichen Verhältnisses, an dem Mangel, das was nur Moment ist, als Totalität, als einen wirklichen Willen Gottes darzustellen, und führt eben damit, streng genommen, zur Verletzung der göttlichen Allmacht. Eine populäre Behandlung der Begriffe mag es sich gestatten, aus dem göttlichen Willen die Bedingung wegzulassen, und das dann Uebrigbleibende doch als einen vollständigen Willen zu betrachten, mit andern Worten, von der freien Selbstbeschränkung des göttlichen Willens abzusehen; in einer wissenschaftlichen Untersuchung kommt dabei, wenn die reale Bedeutung jenes allgemeinen Momentes nicht überhaupt aufgegeben werden soll, unvermeidlich ein unwirksamer Wille Gottes zum Vorschein, ein Wille, der nicht die Macht hat sich selbst zu realisiren.

Allein eben diese Selbstbeschränkung des göttlichen Willens ist ein Begriff, an dem die neuere Theologie in ihren vorherrschenden Richtungen harten Anstoß nimmt *). Eine solche

gine et permissione mali §. 226—240, unter den Theologen z. B. Baumgarten, evangel. Glaubenslehre B. 1, S. 415. f. Buddeus, instit. theol. dogmat. lib. II, c. II, §. 29, führt aus Photius einen merkwürdigen Platonischen Ausspruch an, der allerdings schon die Vorstellung einer solchen voluntas antecedens in weiterm Sinne enthält.

*) Am stärksten natürlich nach dem ganzen Zusammenhange seiner Lehre vom Wesen der Religion und seines Gottesbegriffes Schleiermacher, besonders in seinem ersten Sendschreiben an Dr. Lücke über seine Glaubenslehre, Stud. u. Kritiken 1829, S. 270. Die eigentliche Quelle dieser lebhaften Verwahrung tritt am deutlichsten hervor, wenn man die Dialektik §. 216—227., und die entsprechenden Abschnitte der Beilagen C und E vergleicht. Wenn die adäquateste Bestimmung der Idee Gottes diese ist, die Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze d. h. bei Schleiermacher zugleich aller Unterschiede als transcendenter

Selbstbeschränkung soll nicht bloß in unserm frommen Bewußtsein, das ja eben das Bewußtsein unsers Bestimmtseins durch Gott sei, nicht vorkommen können, sondern auch an sich der Idee Gottes widerstreiten.

Was nun das *fromme Bewußtsein* betrifft, so ist es doch gewiß vor allen Dingen das Bewußtsein der von Gott in Christo verordneten Erlösung von der Sünde. Wird sich nun wohl dieß Bewußtsein wiedererkennen, wenn *Schleiermacher* es so auslegt, sofern die Sünde wirklich sei, sei sie auch als das die Erlösung nothwendig Machende von Gott geordnet, weil sonst auch die Erlösung nicht könnte von Gott geordnet sein *)? Gewiß nur dann, wenn es eben schon ganz in die künstliche Theorie *Schleiermachers* von dem Verhältniß Gottes zur Sünde eingetaucht ist. Ist es noch unbefangen, so wird es sich auf grade entgegengesetzte Weise so auslegen, daß die Sünde, so gewiß die sie vernichtende Erlösung wie das sie verdammende Gesetz von Gott geordnet ist, nicht von Gott geordnet sein kann. Ist sie nun aber doch etwas Wirkliches — und wenn sie das nicht wäre,

Grund alles Wollens und Denkens zu sein, so muß es allerdings als ein ἄτοπον erscheinen, daß eine Gottheit, die so aller lebendigen Realität beraubt ist, «Akte der Selbstbeschränkung ausüben» sollte, um dem menschlichen Willen zu seiner freien Selbstbestimmung Raum zu lassen.

Neuestens haben sich entschieden gegen den Begriff einer göttlichen Selbstbeschränkung, wie er in der ersten Bearbeitung der Lehre von der Sünde aufgestellt wurde, erklärt *Vatke* a. a. O. S. 375. f. und *Ritter* a. a. O. S. 38. ff. Zu dem hier in axiomatischer Weise aufgestellten Satz: Sich selbst verneinen kann Niemand, am wenigsten Gott, will ich nur kurz bemerken, 1., daß, wenn *Ritter* den Begriff der Selbstbeschränkung in den der Selbstverneinung auflöst, es mir auch erlaubt sein wird diese Selbstverneinung wieder auf die Selbstbeschränkung zurückzuführen und dann nach dem Beweise für die Behauptung zu fragen, daß Niemand sich selbst zu beschränken vermöge; 2., daß ich es als eine unzulässige Beschränkung Gottes betrachten muß, wenn ihm am wenigsten unter allen Wesen das Vermögen sich selbst zu beschränken zugeschrieben werden soll.

*) Glaubenslehre §. 81, 3 (B. 1, S. 493. 497.).

was wäre die Erlösung? —, so muß das fromme Bewußtsein eine Wirklichkeit anerkennen, welche nicht aus dem göttlichen, sondern aus dem kreatürlichen Willen in seinem Fürsichwirken entspringt, und welche sogar die negative Voraussetzung ist für den höchsten Rathschluß der göttlichen Liebe. Wie sollte darum das fromme Bewußtsein, wenn es anders bei der Verständigung über seinen eignen Inhalt sich auch vor dem Dualismus gehörig zu hüten weiß, sich nicht zur Anerkennung eines göttlichen Willens, wodurch Gott andern Wesen das Vermögen gewährt sich zu etwas zu bestimmen, wozu er sie nicht bestimmt, also zur Anerkennung einer freien Selbstbeschränkung des göttlichen Willens gedrängt finden? — Dasselbe ließe sich leicht von dem Glauben an ein Gericht Gottes und an eine göttliche Regierung der Menschen- und Völkerschicksale nachweisen.

Daß aber das fromme Vertrauen auf die Macht Gottes durch die Annahme einer solchen göttlichen Selbstbeschränkung beeinträchtigt werde, wird man wenigstens im Interesse christlicher Frömmigkeit nicht behaupten können, da dieß ein solches Vertrauen für den Fall des eignen Widerstrebens gegen Gottes Willen — und um dessen Möglichkeit handelt es sich hier — gar nicht fordert, sondern nur für die hingebende Anschließung an Gott. Dabei muß es natürlich auf christlichem Gebiet als anerkannt gelten, daß, was fremde Willkür dem zufügt, dessen Wille wahrhaft dem Willen Gottes hingegeben ist, in seinem wirklichen Erfolge nicht bloß durch ein gegen das Heil dieses einzelnen Menschen gleichgültiges Naturgesetz bestimmt, sondern in einen göttlichen Plan seiner Lebensführung aufgenommen ist, Röm. 8, 29.

Ganz allgemein erwogen, leidet die Schleiermachersche Berufung auf die Forderungen des frommen Selbstbewußtseins in dieser Frage an einem Widerspruche, der auch sonst in dieser Glaubenslehre vielfach hervorbricht. Das fromme Selbstbewußtsein bedarf, wie Schleiermacher selbst an einer früher (S.

152.) mitgetheilten Stelle anerkennt, nichts so sehr als einen persönlichen Gott und einen lebendigen Verkehr Gottes mit dem menschlichen Geist; es findet Gott als einen solchen in seiner Offenbarung in Christo; jemehr nun die wissenschaftliche Theologie, was sie nach Schleiermacher doch soll, sich in inniger Beziehung zu jenem Selbstbewußtsein hält, desto weniger wird sie geneigt sein, die auf der freien Persönlichkeit Gottes beruhende Möglichkeit einer göttlichen Selbstbeschränkung einem Begriff von Gott aufzuopfern, der durch Vereinerleiung des Wirkens, Wollens, Könnens, Wissens, Seins, durch Versenkung aller dieser Unterschiede in die abstrakte Bestimmung des einfach Einen, als schlechthinige Ursächlichkeit gedacht, jene Möglichkeit, aber zugleich die Persönlichkeit Gottes negirt *).

Fassen wir die Frage objektiv, so ist unbedingt zuzugeben, daß eine von außen gesetzte Schranke die Idee Gottes unmittelbar aufheben würde; denn sie widerspricht der Idee des Absoluten als des schlechthin in sich gegründeten und geschlos-

*) Noch befremdender ist es, wenn eine theologische Ansicht, die sich dem Pantheismus auf's Nachdrücklichste entgegensetzt und den Begriff der absoluten Persönlichkeit für den Kernpunkt aller Gotteserkenntniß erklärt, sich durch die falsche Tiefe der abstrakten Einheit verlocken läßt, die obigen Unterschiede als mit der Idee des Absoluten unverträglich über Bord zu werfen, während sie noch dazu selbst Unterscheidungen macht, die jedenfalls viel härter sind, z. B. die göttlichen Ideen, die das göttliche Selbstbewußtsein als dessen wesentlicher Inhalt bedingen sollen, den Tiefen des göttlichen Seins entströmen, in endlicher Realität sich offenbaren, und wenn ihre endliche Erscheinung zerfließt, wieder in die Tiefen des göttlichen Seins oder Bewußtseins aufgenommen werden läßt, s. Bruchs Lehre von den göttlichen Eigenschaften S. 154 ff. S. 135—173. vgl. das schöne Bekenntniß des Verfassers in der Vorrede S. IV. V. Wollte dieser achtungswerthe Theolog erwägen, wie er die Selbstständigkeit Gottes, die doch wohl zu seiner absoluten Persönlichkeit gehört, zu behaupten vermögen wird, wenn die göttlichen Ideen, ohne die es ja keine Persönlichkeit Gottes geben soll, mit Nothwendigkeit in der von Gott «absolut verschiedenen» Welt sich verwirklichen, so würde er jenen Unterschieden ohne Zweifel mehr Sinn und Bedeutung abgewinnen.

senen Seins. Wie ließe sich aber dasselbe behaupten von der Selbstbeschränkung des göttlichen Willens in seinem Verhältniß zu einer durch ihn selbst gesetzten Sphäre des Seins, durch welche überhaupt die göttliche Absolutheit nicht berührt wird? Anstatt Gott nach apriorischen Gründen vorzuschreiben, wie er sich wollend allein bestimmen könne, wird es uns auch hier besser anstehen, aus den sichern und bedeutungsvollen Thatsachen der Wirklichkeit zu erkennen, wie sein Wille sich bestimmt hat, um dann auch das Warum der Bestimmtheit des göttlichen Willens, ihren Zusammenhang mit andern schon erkannten Momenten der Wahrheit einzusehen. Und wenn nun diese Thatsachen, das Gewissen und das religiöse Bewußtsein der Heiligkeit Gottes sowie die erlösende Offenbarung Gottes in Christo, wie sie auf jene Grundlagen sich stützt, uns im Wesen des Menschen ein Princip von solcher Selbstständigkeit enthüllen, daß seine Selbstbestimmung sich weder in Bestimmtwerden durch Gott (nach der Ansicht der absoluten Dependenz) noch in Selbstbestimmung Gottes (nach der Ansicht der absoluten Immanenz) auflösen läßt, wollen wir dann behaupten, Gott könne eine solche Selbstständigkeit außer sich wegen seiner Allmacht nicht wollen?

Selbst abgesehen von der göttlichen Liebe müßten wir urtheilen, daß ein allmächtiger Wille, dem so schlechterdings das Vermögen mangelte sich in seinem Wirken zu beschränken, sich selbst mit seiner unzähmbaren Kausalität gleichsam im Wege wäre. Der Wille Gottes wäre dann grade durch seine Allmacht verhindert es in seiner Schöpfung zur höchsten Realität, zu dem, was Ihm selbst das Aehnlichste ist, zu bringen, zu der sich aus sich selbst bestimmenden Persönlichkeit *). Er bedürfte bei aller

*) Mit vollem Recht bezeichnet es Nitzsch in der protestantischen Beantwortung der Möhlerschen Symbolik als einen Irrthum der Reformatoren, «wenn ihnen die zulassende Macht ein minus der Macht selbst schien, da sie ein plus konstituirt», Theol. Studien und Kritiken. 1834, H. 1, S. 55.

seiner Schrankenlosigkeit noch einer Befreiung von seiner eignen Allmacht, wenn sie ihm nicht gestattete einer Freiheit außer sich Raum zu lassen zu ihrer Bethätigung. Es gehört wesentlich zur Geistigkeit der göttlichen Allmacht, daß sie eben nicht mit Nothwendigkeit aus sich wirkende Naturkraft ist, sondern an sich zu halten und sich in ihrem Wirken mit vollkommner Freiheit zu begrenzen vermag. Das ist ja überall die Art der wahren Stärke, daß sie duldsam ist und Andre in ihrer Selbstständigkeit gern gewähren läßt, weil sie nichts von ihnen zu fürchten hat. Und der starke Gott sollte seinen edelsten Geschöpfen die Freiheit nicht gönnen, weil er dann nicht mehr der Alleinwirkende wäre? Es sollte undenkbar sein, daß er sich herabließe sie zu relativ selbstständigen Mitwirkern anzunehmen? Im großen Styl ist die Ordnung angelegt, welche die Möglichkeit ihrer Störung nicht von vorn herein ausschließt, aber für den Fall ihres Wirklichwerdens die Mittel in sich hat sie zu überwinden. Gesetzt ein Staat besäße die Macht alle seine Bürger durch Zwang so zu binden, daß jede Verletzung seiner Gesetze unmöglich wäre, so würde er sofort aufhören ein Staat zu sein und sich zu einer bloßen Maschine herabsetzen, wenn er von dieser Macht Gebrauch machte. Sollen wir von der Welt als Gottes Schöpfung, von dem Universalstaat der persönlichen Wesen geringer denken?

Aber nicht die Allmacht, sondern die Liebe ist der Schwerpunkt der christlichen Gotteslehre. Die Macht in Gott verträgt jede Schranke, die der heilige Wille der Liebe ihrem Wirken setzt. Oder um es genauer auszudrücken: die Macht, für sich genommen, hat kein Bewegungs- und Bestimmungsprincip in sich; Gott bringt die Welt nicht hervor bloß um seine unendliche Macht, seine schlechthinige Ursächlichkeit zu offenbaren, sondern die Liebe ist das Bewegungsprincip der Macht, indem sie den Zweck setzt, auf welchen die Wirksamkeit der göttlichen Macht sich bezieht. — Indem nun aber Gott diesen Zweck — die

Vollendung des persönlichen Geschöpfes in der Gemeinschaft mit ihm selbst — auf ewige Weise als erreichten und mithin die freie Selbstbestimmung außer ihm als mit seinem Willen unwandelbar Einsgewordene anschaut, erkennt er jene Selbstbeschränkung seines Willens, so real ihre Bedeutung ist, doch zugleich als eine aufgehobene. Das hat uns ohnehin schon eine frühere Betrachtung gelehrt, daß auch mitten in seiner Selbstverkehrung das Wollen des Menschen immer getragen bleibt von der allumfassenden Mitwirkung Gottes.

Allein wir verbergen uns nicht, daß, indem wir das vorliegende Problem gelöst zu haben meinen, sofort aus seiner Lösung selbst ein neues hervorspringt. Wenn Gott die Wirksamkeit seines Willens in der Welt durch das freie Selbstbestimmen der persönlichen Geschöpfe nicht bloß zum Schein bedingt hat, worauf beruht dann die Gewißheit, daß jener Zweck erreicht werden wird? Warum soll es nicht möglich sein, daß alle jene Wesen sich von Gott abwenden und in dieser Abwendung beharren?

Wir könnten uns hier vielleicht damit helfen, daß wir die Frage ganz an den sittlichen Zustand des menschlichen Geschlechts in diesem Zeitleben hefteten. In ihm erscheint vermöge seiner Bedingtheit durch die außerzeitlichen Urentscheidungen das was an sich That ist, schon von Anfang als bestimmte sittliche Beschaffenheit. Auf der Grundlage dieser Bestimmtheit läßt sich die Anordnung von Mitteln denken, die über das menschliche Gemüth, wie es einmal beschaffen ist, eine hinreichende geistige Gewalt besitzen, um ihren Zweck mit Sicherheit zu erreichen. Indessen hieße das die Schwierigkeit nur umgehen. Ihren eigentlichen Sitz erkennen wir erst, wenn wir die Selbstbedingung des

göttlichen Willens auf jenen außerzeitlichen Ursprung unsrer Selbstentscheidung aus sittlicher Unbestimmtheit beziehen.

Wir sind nun nicht gesonnen, unsre Principien auch in den scheinbar harten Bestimmungen, die daraus folgen, im Geringsten zu verläugnen, und geben darum die Möglichkeit, daß alle kreatürlichen Willen sich von Gott abwenden, als an sich vorhanden unbedenklich zu. Vermöge jener Unbestimmtheit kann kein kreatürlicher Wille abgesehen von seiner eignen Entscheidung gegen den Fall gesichert sein. Ob es aber auch möglich ist, daß alle gefallenen Wesen durch alle Aeonen hindurch im Abfall beharren? Wir können es uns nicht bergen, daß der Wille einer unberechenbaren Selbstvertiefung im Bösen fähig ist. Wie Gott keinen Fall durch seine Allmacht verhindert, so bringt er auch Niemanden durch seine Allmacht vom Fall zurück. Von dieser Seite ist jene Möglichkeit nicht auszuschließen. Nun aber leidet das Böse selbst, wie wir früher dem Dualismus gegenüber erkannt haben, an einem doppelten innern Widerspruch. Es hat eine Tendenz in sich die Natur zu zerstören, die doch seine nothwendige Basis ist, so daß, wenn ihm sein Streben gelänge, es in demselben Augenblicke sich selbst vernichten würde. Es ist aber auch genöthigt, um in dieser göttlich geordneten Welt Existenz zu gewinnen und zu behaupten, sich an gewisse Elemente anzuschließen, die an sich in der Verwirklichung des Guten ihre bestimmte Stelle haben, mithin sich selbst, indem es sich geltend macht, zugleich entgegen zu arbeiten. In diesem Widerspruch, der die dem Bösen hingegebenen Wesen nie zur Ruhe und zur Befriedigung kommen läßt, liegt nun keinesweges eine Nothwendigkeit für diese Wesen, irgend einmal von dem Bösen abzulassen und sich zum Guten zu wenden. Eben weil sie in der Freiheit eine Wurzel haben, vermögen sie in dem widerspruchvollsten Dasein auszuhalten. Wenn dieß dem Menschen sein irdisches Leben hindurch möglich ist, worauf beruht die Nothwendigkeit, daß es

ihm in irgend einem Zeitpunkte seines Daseins unmöglich werden sollte? Die innern Widersprüche des Bösen können den Menschen, wenn er einst ihre Qual empfinden muß, wohl mit der Sünde entzweien, die ihn beherrscht; aber die Macht ihn mit dem Guten zu einigen haben sie keinesweges. Wohl aber liegt in diesen Widersprüchen ein negativer Anknüpfungspunkt für die rettende Wirksamkeit der göttlichen Liebe und Gnade, und dieser Liebe dürfen wir unbedingt vertrauen, daß sie ihn zu benutzen wissen wird. Haben diese Widersprüche darin ihren letzten Grund, daß das Böse nicht Substanz zu werden vermag, wiewohl es immer danach strebt, daß es doch nur in einem Sein entstehen und sich verbreiten kann, welches Gottes Kreatur ist und bleibt, so erkennen wir, worauf die Schranke beruht, die der Entwickelung des Bösen gesetzt ist, und die Bürgschaft, daß durch dasselbe die volle Verwirklichung des Weltzweckes zwar verzögert, aber nicht hintertrieben werden kann.

Von hier aus beantwortet sich auch die allgemeinere Frage, welche Töllner in einer scharfsinnigen, doch das Problem nicht an seiner Wurzel erfassenden Abhandlung*) bejaht, ob Gott Zwecke haben könne, die er nicht erreicht.

Daß Gott in die Entwickelung der Welt Mächte gepflanzt, die, weil er sie eben den Bedingungen der geschichtlichen Entwickelung unterworfen hat, theilweise das nicht erreichen, wozu sie dem religiösen Bewußtsein nicht durch willkürliche Einbildung, sondern vermöge einer relativen Nothwendigkeit bestimmt erscheinen, läßt sich gar nicht bezweifeln. Töllner deutet hier besonders das Beispiel des den Stammältern unsers Geschlechtes gegebenen Gebotes aus. Aber wir müssen ganz allgemein sagen, daß das Gesetz, für sich genommen, das nicht erreicht, wozu es

*) Vermischte Aufsätze, zweite Sammlung S. 1—32.

an sich bestimmt ist, nämlich die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen. Zu demselben Urtheil finden wir uns genöthigt, wenn wir auf die Entwickelung der Menschheit seit der Erscheinung Jesu Christi und hier insbesondere auf die göttlichen Leitungen achten, durch welche das Werk der Erlösung an die Menschen herangebracht wird. Wenn einem Volke oder einem Einzelnen durch die Boten des Evangeliums das Heil in Christo verkündigt wird, sollen wir da nicht sagen, die Darbietung geschehe zu dem Zwecke, daß sie angenommen werde? Und doch, wenn nun in unzähligen Fällen die Botschaft nicht angenommen wird, ist dann wirklich ein Zweck Gottes vereitelt worden? Die Allmacht des göttlichen Willens nach ihrem wahren Begriff, so wenig sie sich als der allbestimmende Mittelpunkt der christlichen Gotteslehre betrachten läßt, ist doch schlechthin wesentliches Moment derselben, dessen Verletzung alle Güter, die die christliche Religion dem Menschen gewährt und verheißt, tödtlich antastet. Gott aber ein vergebliches Streben zuzuschreiben, ein Wollen, das über sein Vermögen hinausgeht — und was verdiente bestimmter den Namen eines göttlichen Wollens als das zwecksetzende, das bestimmende Princip alles hervorbringenden Wollens? — ist mit dieser Allmacht offenbar nicht vereinbar, und würde uns überdieß nöthigen die Allmacht von der Allwissenheit loszureißen. Nicht einmal ein Mensch kann sich Zwecke setzen, von denen er mit vollkommner Gewißheit erkennt, daß er sie nicht erreichen wird*), geschweige Gott.

Freilich muß man sich eben hier sorgfältig hüten, dasjenige Moment des göttlichen Willens, aus dem das göttliche Gebot oder überhaupt die göttliche Forderung entspringt, zu einem völligen göttlichen Willen und Rathschluß zu machen. Somit las-

*) Die Beispiele, durch welche Töllner das Gegentheil darzuthun sucht, sind zu schwach, als daß wir uns mit ihrer Widerlegung aufzuhalten brauchten.

sen sich denn auch die höhern Bestimmungen, die unser religiös-sittliches Bewußtsein gewissen Wesen, Zuständen, Begebenheiten, Einrichtungen zuzuschreiben genöthigt ist, nicht sofort als wirkliche Zwecke in das Bewußtsein Gottes verlegen. Wir werden es Ihm nach der apostolischen Warnung Röm. 11, 34. eben nicht wehren können, außer den Gedanken, die er uns schon geoffenbart, auch seine heimlichen Gedanken zu haben, die vielleicht erst in der weitern irdischen Entwickelung seines Reiches oder, wenn auch da nicht, in dessen Vollendung offenbar werden sollen *). So konnte, ehe die Erlösung erschien, die Bestimmung des Gesetzes von dem menschlichen Bewußtsein wohl kaum anders als in der obenbezeichneten Weise aufgefaßt werden; als aber der Glaube kam, wurde offenbar, daß bei dem vorliegenden Zustande des menschlichen Geschlechtes sein wirklicher Zweck war, *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* zu sein. Eben so kann, so gewiß das Erlösungswerk Christi den Zweck hat Alle, die es im Glauben annehmen, des ewigen Lebens theilhaftig zu machen, die Darbietung desselben an diesen oder jenen Einzelnen zu ihrem eigentlichen Zwecke haben, die bittre Feindschaft seines Herzens gegen Gott an's Licht zu bringen; und was Johannes der Täufer sagt von dem Beruf des Messias die Tenne zu fegen und Spreu und Weizen von einander zu scheiden, Matth. 3, 12., und Simeon von seiner Bestimmung zum Fall und Auferstehen Vieler in Israel, auf daß Vieler Herzen Gedanken offenbar werden, Luc. 2, 34. 35., und was Er selbst sagt von seiner Erscheinung in dieser Welt zum Gericht, auf daß, die da nicht sehen, sehend und die da sehen, blind werden, Joh. 9, 39, und

*) Ganz richtig Luther de servo arbitrio S. 96. der Ausg. von Seb. Schmid: multa facit Deus, quae verbo suo non ostendit nobis, multa quoque vult, quae verbo suo non ostendit sese velle, wenn wir auch der weitern Ausführung dieses Gedankens, die das velle und ostendere in Widerstreit mit einander bringt, keineswegs beipflichten.

von seiner doppelten Funktion Grundstein des Heils und Stein des Anlaufens zu sein, Matth. 21, 42. f. vgl. Röm. 9, 33. 1 Petr. 2, 7. 8. 2 Kor. 2, 15. 16, und von der Macht seiner Kirche durch die Wirksamkeit ihres Glaubens an Ihn, des lebendigen Gottes Sohn, auf eine im Himmel gültige Weise nicht nur zu lösen, sondern auch zu binden, Matth. 16, 19., das Alles ist in seiner ganzen Strenge festzuhalten.

Für uns aber haftet gegenwärtig, vor dem Abschluß der irdischen Entwickelung des menschlichen Geschlechts, an der Erkenntniß der göttlichen Zwecke im Besondern, soweit sie nicht durch die Offenbarung Gottes in Christo kundgemacht sind, immer noch eine größere oder geringere Unsicherheit; vollkommen festen Boden fühlen wir erst unter unsern Füßen, wenn wir an den höchsten und allumfassenden Zweck der Geschichte uns halten, das göttliche Reich, welches in seiner Vollendung nichts Andres ist als die vollendete Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Wie wir diesen Zweck mit Gewißheit als den Zweck Gottes selbst erkennen, so wissen wir auch gewiß, daß er erreicht werden wird, weil, wenn ihn Gott nicht auf ewige Weise als erreichten anschaute, der Mensch gar nicht existiren würde.

Aus der vorher gewonnenen Einsicht in die Selbstbeschränkung des göttlichen Willens ergiebt sich von selbst, daß wir den Begriff der göttlichen Zulassung nicht bloß als einen Nothbehelf populärer Rede betrachten dürfen, sondern ihn der wissenschaftlichen Darlegung dieser Verhältnisse göttlichen und menschlichen Wirkens vindiciren müssen.

Zwar ist dieser Begriff keinesweges das vollständige Komplement zu dem der göttlichen Selbstbeschränkung, so daß, wo der göttliche Wille aufhört ein hervorbringender zu sein, eben

da er ein bloß zulassender würde. Allerdings haben neuere Dogmatiker, z. B. Bretschneider*), den Begriff der göttlichen Zulassung so gefaßt, aber ganz gegen allen Sprachgebrauch; denn wenn das geschieht, was Gott gebietet, aber nicht selbst bewirkt, wer wird dann sagen, Gott lasse dieß nur zu? Offenbar steht das göttliche Zulassen nicht bloß dem göttlichen Bewirken, sondern auch dem Gebieten Gottes gegenüber. Insofern nämlich Gott durch einen Willensakt, der eben so sehr die erhabenste und kühnste Offenbarung seiner Herrlichkeit wie die freiste Selbstbeschränkung ist, das Höchste in seiner Schöpfung hervorbringt, die Sphäre des sich mit Freiheit bestimmenden Geistes, wird sein Wille in Beziehung auf dieses Gebiet als existirendes aus einem verursachenden ein gebietender. Denn gebietend wird der Wille nur, insofern er von einem bestimmten Geschehen will, daß es nicht durch ihn selbst, sondern durch einen andern Willen bewirkt werde**). Ist nun aber dieser andre Wille ein mit Freiheit sich selbst bestimmender und ist es demnach Ernst mit der Selbstbeschränkung des göttlichen Willens, durch welche er in diesem Gebiet darauf verzichtet die Verwirklichung des ihm Entsprechenden sofort selbst zu verursachen, so ist zugleich mit diesem gebietenden Willen die Möglichkeit gegeben, daß das Gegentheil von seiner Forderung geschehe.

Zum Wirklichwerden dieser Möglichkeit durch den freien Willen des Menschen verhält sich nun der göttliche Wille nicht gezwungen — denn in seiner Selbstbestimmung ist ja die Existenz dieses freien Willens gegründet —, eben so wenig erlaubend — sonst würde er ja das Gegentheil, den Gehorsam nicht gebieten —, sondern zulassend. Wiewohl er an sich die Macht hat die

*) Handbuch der Dogmatik §. 55 (B. 1, S. 413. f. — dritte Ausg.).

**) Die Natur kann wohl Gesetzen, aber nicht Geboten unterworfen werden.

Entstehung des Bösen zu hindern, wie denn auch nur unter Voraussetzung dieser Macht von einem Zulassen des Bösen die Rede sein kann, so will er sie doch nicht hindern, weil dieß nicht geschehen könnte, ohne dasjenige aus der Schöpfung auszuschließen, wodurch deren höchste Vollendung bedingt ist.

Doch liegt in dieser Zulassung nicht bloß ein negatives, duldendes Verhalten des göttlichen Willens gegen das Böse, sondern indem er es zuläßt, setzt er ihm zugleich gewisse Schranken, zwar nicht seiner innern Fortschreitung, denn hier kann es sich ungehindert bis zum furchtbarsten Gipfel steigern, aber seinen Wirkungen in der Außenwelt, die von dem gewaltigen Gange der göttlich geordneten Weltentwickelung immerfort verschlungen werden. Aber auch das Verhalten des göttlichen Willens zu dem Bösen als solchem ist in der Bestimmung des Zulassens keinesweges vollständig ausgedrückt; sondern dem göttlichen Zulassen entspricht, insofern das Zugelassene nicht durch die Vergebung wieder aufgehoben wird, ganz genau das göttliche Strafen, so daß das Geschöpf dem Willen Gottes als gebietendem sich nicht zu entziehen vermag, ohne sofort in die Botmäßigkeit dieses Willens als strafenden zurückzufallen.

Werden diese Bestimmungen über den Begriff der göttlichen Zulassung im Zusammenhange mit den bisher entwickelten Lehrmomenten aufgefaßt, so haben wir auch nicht nöthig, von der neuern Bestreitung dieses Begriffes, besonders von der Schleiermacherschen *), darzuthun, daß sie ihn nicht zu erschüttern vermag. Sie ruht ganz und gar auf Voraussetzungen über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt, von deren Unzulässigkeit wir uns zur Genüge überzeugt haben. Wir sind ganz einverstanden mit Schleiermachers Bemerkung, daß, was Gott

*) Glaubenslehre §. 81, 4. (B. 1, S. 497.) und besonders die Abhandlung über die Lehre von der Erwählung a. a. O. 70. ff.

nur zulasse, seinen letzten positiven Bestimmungsgrund anderwärts haben müsse *). Jedoch eine Ableugnung der göttlichen Allmacht liegt darin so wenig, daß vielmehr durch das Urtheil, daß ein bloßes Zulassen in Gott nicht denkbar sei, sein allmächtiger Wille verneint wird. Wenn aber Schleiermacher aus der Annahme dieses Begriffes die Folgerung zieht, daß, was in Gott Zulassung sei, des Teufels Vorherbestimmung, und weiter was Gottes Vorherbestimmung sei, im Teufel Zulassung sein werde, so können wir das wohl nur als einen nicht sonderlich treffenden Scherz ansehen **).

Bei Schleiermacher nun kann uns die entschiedne Abneigung gegen den Begriff der göttlichen Zulassung durchaus nicht befremden; sie ist in dem ganzen Zusammenhange seines dogmatischen Systems wohl begründet. Wenn aber Theologen, welche die unbedingte Vorherbestimmung sowohl in der Calvinischen als auch in der Schleiermacherschen Gestalt ablehnen und sich durch die offenbar widersprechenden oder künstlich verwickelten Formeln, mit denen sich Beide gegen die göttliche Urheberschaft der Sünde verwahren, nicht befriedigt finden, wenn solche Theologen, die nicht mit Schleiermacher das Wirken, Wollen, Können, Sein Gottes in eine ununterschiedne Identität zusam-

*) Dieß erkennen auch die ältern Lutherischen Dogmatiker auf's Bestimmteste an, z. B. Quenstedt a. a. O. P. II, c. II, sect. 2, qu. 5, object. διάλ. 11: ubi nuda est permissio, ibi locum non habet causalitas.

**) Noch weniger schlagend scheint es, wenn Sigwart a. a. O. S. 131. den Begriff der Zulassung durch eine künstliche Schlußfolgerung zu dem Geständniß zu bringen meint, daß das Böse mit dem Willen Gottes in der Welt sei. Es wird sich aus diesem Begriff niemals ein weiteres Geständniß erpressen lassen, als das tautologische, daß das Böse eben nur insofern mit dem Willen Gottes in der Welt sei, als derselbe es zulasse. Die nöthige Berichtigung jener Argumentation findet sich übrigens schon bei Hollaz a. a. O. S. 495. Anm. **) (Ausg. v. 1750.).

menfallen lassen, sich den Begriff der göttlichen Zulassung und dessen allgemeinere Voraussetzung, die Selbstbeschränkung des göttlichen Willens zu Gunsten der kreatürlichen Freiheit, doch nicht aneignen mögen, so können wir das nur als Mangel an Bewußtsein von den Gründen und Folgen ihrer dogmatischen Ueberzeugungen betrachten.

Zweites Kapitel.

Das Verhältniß der Freiheit zur göttlichen Allwissenheit.

Als wir uns im vorigen Kapitel zu erklären suchten, wie Gott die Selbstbeschränkung seines Willens zu Gunsten der kreatürlichen Freiheit zugleich auf ewige Weise als aufgehobene wisse, machten wir ohne weitere Begründung von der Annahme Gebrauch, daß Gott die Selbstentscheidungen des menschlichen Willens von Ewigkeit erkenne. Auch jetzt, indem wir uns zu der berühmten Streitfrage wenden, ob mit solchem göttlichen Wissen die Freiheit dieser Entscheidungen vereinbar sei, wollen wir uns nicht damit aufhalten die Wahrheit jenes Satzes darzuthun, sondern wir betrachten ihn als etwas, was sich von selbst versteht, und setzen darum bei der Untersuchung unsrer Frage seine Anerkennung voraus. Wenn Socin und seine Schüler ein unfehlbares Wissen Gottes von den zukünftigen freien Handlungen der Menschen geleugnet haben, weil das göttliche Wissen wiewohl Allwissenheit doch nur auf alles Wißbare gehe, das zukünftige freie Handeln aber als contingens nichts Wißbares sei, so hätten sie sich nur auch das Herz fassen sollen zu der weitern Behauptung, daß Gott in Beziehung auf das menschliche Geschlecht weder einen Rathschluß der Erlösung noch sonst einen Plan zu dessen Entwickelung entworfen habe, d. h. daß er sich um dasselbe überhaupt nicht kümmere, weil ihm dieß wohl noch besser anstehen würde, als sich seine etwanigen Pläne immerfort von den unbekannten und schlechthin unberechenbaren Willensentscheidungen

der Menschen durchkreuzen zu lassen, ohne selbst von den abgeänderten Entschlüssen jemals sicher zu sein, ob es möglich sein wird sie auszuführen.

Eben so versteht es sich von selbst, daß das göttliche Vorherwissen der freien Handlungen ein vollkommen sicheres und untrügliches ist, so daß letztere weder jemals ausbleiben noch um ein Haar anders erfolgen, als sie von Gott erkannt sind. Wäre das göttliche Wissen in dieser Beziehung nur ein wenngleich mit dem höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit bekleidetes Muthmaßen, so wäre doch höchst wahrscheinlich, daß unter Millionen und aber Millionen Fällen hin und wieder die Wahrscheinlichkeit täuschte, und Gott würde dann einen Irrthum zu verbessern haben. Dagegen ist es auf die Beantwortung unsrer Frage ohne Einfluß, ob man von den Gegenständen des göttlichen Wissens das, was uns geringfügig und bedeutungslos erscheint im menschlichen Handeln, ausschließt oder nicht. Die Entscheidungen des menschlichen Willens, an denen das Interesse dieser Frage vornehmlich haftet, sind solche, von welchen ewiges Heil und Verderben des Menschen abhängt.

Wie ist es nun zu begreifen, daß die Freiheit dieser Willensentscheidungen durch das göttliche Vorherwissen nicht aufgehoben werden soll? Vermöge der Freiheit können diese Entscheidungen auch anders, vermöge der Untrüglichkeit des göttlichen Voraussehens können sie nicht anders erfolgen, als sie erfolgen; ist dieß nicht ein offenbarer Widerspruch?

Von ältern und neuern Theologen ist hier oft auf Analogien aus dem menschlichen Gebiet großer Werth gelegt worden. Niemand bilde sich doch ein durch sein eignes Vorauswissen zukünftiger Handlungen die Freiheit derselben in Nothwendigkeit zu verwandeln. Allein giebt es denn wirklich ein untrüglich gewisses Voraussehen des Menschen von einer freien Handlung? Die Gewißheit, die wir von unsrer eignen zukünf-

tigen Willensentscheidung für einen bestimmten Fall haben können, ohne uns dadurch in unsrer Freiheit beschränkt zu fühlen, müssen wir hier aus dem Spiele lassen. Ueber dieses Verhältniß ist darum kein sicheres Urtheil möglich, weil wir nie gewiß sein können, ob nicht in diesem Vorherwissen schon ein Vorherbestimmen, eine vorläufige Willensentscheidung für diesen Fall enthalten ist. Was aber die Willensentscheidungen Andrer betrifft, so haben wir von der Weissagung durch göttliche Erleuchtung natürlich abzusehen, weil dieß eben keine Analogie aus menschlichem Gebiet ist. Aus dem Charakter und den Umständen läßt sich die Handlung eines Menschen offenbar nur so weit mit Sicherheit voraus erkennen, als ihr eben, für sich genommen, die Freiheit des Auchanderskönnens nicht zukommt. So bliebe uns also nur ein Vorauswissen durch unmittelbare Ahnung vermittelst eines manchen Menschen eigenthümlichen Divinationsvermögens übrig. Aber hier ist die Thatsache eines vollkommen sichern Ahnens zukünftiger Begebenheiten oder vielmehr Handlungen (das second sight der Schotten und Aehnliches ist doch eigentlich nur die Ahnung eines einem Andern bevorstehenden Leidens) noch nicht als hinreichend festgestellt anzusehen, um darauf in Bezug auf unsre Frage Schlüsse bauen zu dürfen. Demnach fehlt uns eine wirkliche Analogie aus dem Gebiet des menschlichen Wissens.

Indessen liefert uns die Annäherung an das vollkommen sichere Vorauswissen fremder Willensentscheidung, wie sie im Leben unter eng Vertrauten oft genug vorkommt, schon ein günstiges Vorurtheil für die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Allwissenheit Gottes. Wir meinen doch nicht minder frei gewesen zu sein in irgend einem Entschlusse, wenn wir hinterher erfahren, daß ein Freund unsern Entschluß mit Bestimmtheit vorausgesagt. Oder soll dieses unerschütterte Freiheitsbewußtsein sich vielleicht so erklären, daß wir, wie nothwendig immer unser Entschluß aus unsrer dermaligen sittlichen Beschaffenheit hervor-

gegangen sein mag, diese Beschaffenheit selbst als in unsrer Freiheit gegründet wissen? Wohl, aber soviel steht doch jedenfalls fest: Es fällt uns nicht ein, dieses Vorherwissen des Andern als die wirkende Ursache unsers Entschlusses zu betrachten.

Andre schlagen zur Lösung des Problems den entgegengesetzten Weg ein, indem sie grade aus demjenigen, wodurch das göttliche Wissen des auf unserm Standpunkt Zukünftigen sich von unserm Wissen unterscheidet, die Vereinigung der menschlichen Freiheit mit Ersterm herzuleiten suchen. Sie geben zu, daß die Freiheit des menschlichen Handelns aufgehoben sein würde, wenn es ein wirkliches Vorauswissen Gottes von demselben gäbe. Nun aber sei das göttliche Wissen nicht wie das menschliche an die zeitliche Aufeinanderfolge gebunden, sondern ein schlechthin außerzeitliches; in Gott sei wie keine Erinnerung eines Vergangenen so keine Voraussicht eines Zukünftigen, sondern alles in der Zeit Geschehende und damit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Auseinanderfallende werde von ihm auf ewige Weise als ein zugleich seiendes Ganzes erkannt. Träte nun hiermit an die Stelle des Vorherwissens (der praescientia) das Schauen eines Gegenwärtigen, so falle jene Schwierigkeit mit der göttlichen Allwissenheit die menschliche Freiheit zu vereinigen hinweg.

Diese Auflösung unsers Problems ist seit Augustinus*)

*) Die Hauptstellen sind: De civitate Dei l. XI, c. 21. De div. quaestionibus ad Simplic. l. II, qu. 2, §. 2. Außerhalb der christlichen Kirche findet sich derselbe Gedanke, wenngleich minder klar ausgesprochen, schon früher, namentlich bei Philo, quod Deus sit immutabilis: *ὥστε οὐδὲν παρὰ θεῷ μέλλον — καὶ γὰρ οὐ χρόνος — αἰὼν ὁ βίος ἐστὶν αὐτῶν (αὐτοῦ)· ἐν αἰῶνι δὲ οὔτε παρελήλυθεν οὐδὲν οὔτε μέλλει, ἀλλὰ μόνον ὑφέστηκεν* (Opera ed. Pfeiffer vol. II, p. 402.).

und Boethius *) bis zu dem neuesten Bearbeiter der Lehre von den Eigenschaften Gottes **) so oft und zum Theil mit einer so entscheidenden Miene vorgebracht worden, daß es sich wohl der Mühe verlohnt sie etwas genauer in's Auge zu fassen, ob sie wirklich das leistet, was sie verspricht.

Die Frage ist zunächst, ob aus der Ewigkeit des göttlichen Wissens nothwendig folgt, daß die Zeit und ihr immerwährendes Uebergehen aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft für dieses Wissen überhaupt nicht vorhanden ist.

Es handelt sich in diesem Problem nur um solches Geschehen in der Zeit, welches aus Freiheit entspringt und für uns Gegenstand des Wissens wird durch Erfahrung. Das vollkommenste Wissen, was wir von Thatsachen dieser Art haben können, ist, abgesehen von dem unmittelbaren Bewußtsein der Vorgänge unsers innern Lebens, die Augenzeugenschaft. Dieß unser Wissen von dem in der Zeit Geschehenden ist nun auf doppelte Weise durch die Zeit beschränkt. Die eine Schranke liegt darin, daß es überhaupt nur ein unendlich kleines Bruchstück des zeitlichen Geschehens umfaßt, die andre darin, daß es auch innerhalb dieses geringen Ausschnittes seine Kenntniß sich nur allmälig erwirbt, und daß die so erworbene sich ihm eben so allmälig wieder ver-

*) De consol. philos. l. V, pros. 3—6.

**) Bruch a. a. O. S. 166. Auch Strauß scheint auf diese Auskunft großes Gewicht zu legen; er meint, alle die Noth, welche man um die Vereinigung des göttlichen Vorherwissens mit der menschlichen Freiheit gehabt, sei einzig aus der Unterscheidung des göttlichen Wissens in reminiscentia, visio und praescientia entsprungen, Dogmatik B. 1, S. 570. Ueber die Geschichte der Frage vgl. Dähne, de praescientiae divinae cum libertate humana concordia, 1830. Eine Reihe von Aussprüchen der Kirchenväter und Scholastiker über das Verhältniß zwischen der göttlichen Präscienz und der menschlichen Freiheit so wie über die Außerzeitlichkeit des göttlichen Wissens hat Petavius zusammengestellt, Dogmata theol. tom. I. de Deo Deique proprietatibus, lib. IV, c. 4—7. vgl. tom. III, lib. IV, c. 11.

dunkelt und zuletzt ganz entzieht. Denn was man vielleicht als die dritte und vornehmste Schranke nennen möchte — daß wir auch die uns gegenwärtige Handlung eines Andern in ihrem innern Zustandekommen selten oder streng genommen nie vollständig und durchaus sicher zu durchschauen vermögen —, ist keine Beschränkung durch die Zeit.

Das göttliche Wissen nun umfaßt den ganzen Zeitverlauf, und alle einzelnen Momente desselben sind ihm schlechthin, ohne Zunahme und Abnahme, gegenwärtig. Müßte Gott erst etwas erfahren, was er vorher noch nicht gewußt hätte, oder könnte seinem Wissen irgend etwas, was es schon besessen hätte, sich wieder entziehen oder auch nur im Geringsten verdunkeln, so wäre das Bewußtsein Gottes in einen Proceß des Werdens und Vergehens hineingerissen, der die Absolutheit desselben schlechthin aufhöbe.

Folgt nun hieraus, daß für das göttliche Wissen auch die Aufeinanderfolge der Zeitmomente, das Auseinandertreten derselben in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft gar nicht vorhanden ist?

Wir müssen hier unterscheiden, was oft mit einander vermischt wird. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft sind ja nicht, wie man sie verworrener Weise öfters nennt, die Dimensionen der Zeit, die an dem Begriffe derselben etwa eben so wesentlich hafteten, wie an dem Begriff des Raumes dessen drei Dimensionen, ohne welche dieser überhaupt nicht gedacht werden kann. Die Zeit hat überhaupt nur Eine Dimension; sie entsteht in unsrer Vorstellung durch die Bewegung von irgend einem Punkte aus in einer und derselben Richtung, wie der Raum durch die Bewegung in drei verschiednen Richtungen; sie ist, halten wir uns, von allem Inhalt absehend, rein an die Form der Zeit als solche, die schlechthin gleiche Folge der einzelnen Momente, in welcher die der Vergangenheit sich objektiv auf keine Weise unterscheiden

von dem gegenwärtigen und den zukünftigen. Der Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, insofern dieselben nach dem allgemeinen Sprachgebrauch in rein formellem Sinne genommen werden*), ist nicht bloß ein relativer, in jedem Augenblick sich verändernder, sondern auch ein lediglich subjektiver. Er entsteht nur in dem Bewußtsein von Wesen, deren Sein selbst ein in der Zeit existirendes, d. h. Werden ist, und welche dadurch genöthigt sind, das immer gleiche Fortrücken der Zeit von dem einzelnen Punkte aus, an welchem ihr eignes Werden sich eben befindet, nach entgegengesetzten Richtungen aufzufassen **). Mithin ist für das Bewußtsein eines Wesens, welches in seinem eignen Sein über die Zeitlichkeit erhaben ist, dieser Unterschied an sich nicht vorhanden.

Sollen wir nun dasselbe von der Aufeinanderfolge der Momente überhaupt sagen? Auf dem Standpunkte des Kriticismus, wo die Zeit nur für eine subjektive Form der menschlichen Anschauung, nicht aber für etwas zugleich an den Dingen Haftendes genommen wird, scheint es allerdings so. Wer aber in unsrer Frage auf diesen Standpunkt sich stellen will, der mag sich nicht verbergen, daß er dann auch die weitern Konsequenzen sich gefallen lassen muß, also nicht bloß, daß jede freie Willensbestimmung durch einen salto mortale in das Reich des Intelligibeln hinüberrückt, sondern auch, daß wir von dem Wesen der Dinge wie von unserm eignen Wesen nichts zu wissen vermögen, geschweige von Gott, da wir weder uns selbst noch etwas außer uns vorstellen können, ohne das Vorgestellte leider in eine

*) In einem reellern Sinne kann man z. B. von dem natürlichen Verlauf eines menschlichen Lebens sagen, daß die Periode seiner Zunahme seine Zukunft, die seiner Abnahme seine Vergangenheit, also sein Höhepunkt seine Gegenwart ist.

**) Zwei Dimensionen der Zeit könnten sich daraus nur dann ergeben, wenn man einer Linie, weil man sie von einem Punkte in der Mitte aus ansehen kann, zwei Dimensionen zuschreiben dürfte.

Gestalt zu verwandeln, von der sich schlechterdings nicht bestimmen läßt, wie sie sich zum «Ding an sich» verhält. Und doch, so lange dieser Standpunkt in seinem praktischen Glauben an der objektiven Existenz Gottes festhält, d. h. so lange der Kantische Standpunkt noch nicht in den Fichteschen übergegangen ist, wird er nicht doch annehmen müssen, daß Gott, insofern ihm ein vollkommnes Durchschauen der menschlichen Seele in ihrer vorstellenden Thätigkeit zukommen soll, auch eben diese Form der Anschauung, wodurch Alles ein zeitliches wird, und in dieser wie in einem Spiegel die Gesammtheit alles menschlichen Thuns als eine Zeitfolge erkennt?

Ist dagegen die Zeit nicht bloß die subjektive Bedingung unsres Wahrnehmens und Erfahrens, sondern zugleich die objektive Form des bedingten Seins als solches, ist also die Aufeinanderfolge der Momente etwas Reelles, so ist leicht zu sehen, was aus der Behauptung, daß die Zeit für das göttliche Wissen nicht vorhanden, d. h. daß sie nicht Gegenstand desselben sei, gefolgert werden muß. Nichts Geringeres, als daß Gott die Welt überhaupt nicht in ihrer Wirklichkeit erkennt.

Oder sollen wir vielleicht vor dieser Folge gar nicht erschrecken? Es ist vielleicht eben die Vollkommenheit des göttlichen Wissens, daß es die Welt lediglich in ihren Allgemeinbegriffen und eben damit sub ratione aeternitatis erkennt. So wären denn die Begriffe der Gattungen und Arten so wie die metaphysischen Allgemeinbegriffe, die wie jene mit der Zeit nichts zu schaffen haben, im göttlichen Verstande enthalten, aber zu dieser individuellen Wirklichkeit, die ohne Zeit nicht ist und schlechterdings nicht gedacht werden kann, hätte derselbe kein Verhältniß. Was die Wirklichkeit des endlichen Seins immer zu den Allgemeinbegriffen, dieselben als eine für sich bestehende Welt gedacht, hinzufügen möchte, das göttliche Wissen hätte nur diese zu seinem Gegenstande. Es ließe sich dann auch einsehen, wie Gott

erhaben ist über alles Wissen von Objekten, die von ihm selbst verschieden wären, wie er die Welt nur erkennt, indem er sich selbst erkennt, ja wie sein Wissen von der Welt und sein Selbstbewußtsein schlechthin Eins und dasselbe sind.

Soviel aber steht dann fest: wenn diese Wirklichkeit nicht für das göttliche Wissen vorhanden ist, so kann sie auch nicht durch den göttlichen Willen vorhanden sein. Läßt sich demnach die Existenz dieser Wirklichkeit in Zeit und Raum aus einem göttlichen Schaffen nicht mehr herleiten, woher soll sie ihren Ursprung haben? Es wird im Zusammenhange dieser Betrachtungsweise, die ja doch vom Dualismus nichts wissen will, schwerlich etwas Andres übrig bleiben, als diese zeitliche Wirklichkeit für ein nur im endlichen Bewußtsein entstehendes Phänomen zu erklären, d. h. im Wesentlichen auf den Kantischen Standpunkt zurückzukehren im Widerstreit mit der Voraussetzung, daß die Zeit etwas Wirkliches sei. Soll dabei aber jener Satz, daß Gott die Dinge als außer der Zeit existirend anschaue, ernstlich festgehalten werden, so sinkt jenes Phänomen unaufhaltsam zum bloßen Schein herab. Denn wie Gott die Dinge erkennt, so sind sie unstreitig, und das menschliche Vorstellen, soweit es von dieser göttlichen Erkenntniß abweicht, ist eben nichts als Täuschung.

Auch würde es in der Sache nichts ändern, wenn man hier die Vorstellung von einem Fall der Ideen selbst, worin diese niedere Region des zeitlichen Seins ihren Ursprung habe, zu Hülfe nehmen wollte. Denn ist dieser Fall und seine Folge für das göttliche Wissen nicht vorhanden, schaut Gott die Ideen als nicht gefallene an, so ist ihr Fall eben auch ein bloßer Schein, der um so weniger irgend etwas erklären kann, da er selbst, seine Entstehung in irgend einem Bewußtsein, das Unerklärlichste ist.

Richtiger wird es sein zu sagen, daß Gott selbst die Ideen, in welche als ihre Momente die Weltidee des göttlichen Ver-

standes sich unterscheidet, als Entwickelungsprincipien einer Wirklichkeit in Zeit und Raum gewollt hat, und andrerseits, daß diese Ideen nur insofern in seinem Verstande sind, als es Gottes ewiger Wille ist, daß eine Welt sei.

Die Ideen sind Principien der wirklichen Entwickelung nicht als die unmittelbar wirkenden Ursachen derselben, sondern in teleologischem Sinne, indem sie die Ziele aller dieser Entwickelungen enthalten, von denen die durch jenen vorzeitlichen Abfall gestörten Anfänge, die gegenwärtige Gestalt unsrer Existenz, weit entfernt sind. Ist aber diese in Zeit und Raum sich bewegende Welt als solche durch Gottes schöpferischen Willen, so ist sie auch als solche dem göttlichen Wissen auf gegenständliche Weise gegenwärtig. Dadurch daß dieß Wissen in sich selbst das ewige ist, schließt es die Erkenntniß der Zeitfolge als einer Existenzweise seiner Gegenstände nicht aus, sondern es durchdringt sie, ohne irgendwie durch sie beschränkt zu sein *). Von dem göttlichen Bewußtsein ist wie alles im Raume Existirende mit dem Raume selbst so alles in der Zeit Werdende und die Zeit selbst umfaßt. Das uns Vergangene vergeht ihm nicht, und das uns Zukünftige soll ihm nicht erst kommen; dennoch sieht er jedes Geschehen an seiner bestimmten Stelle in der Zeitfolge, in diesem engen Zusammenhange mit Vorangehendem und

*) Anders Vatke a. a. O. S. 479: Das Wissen dessen, was sich in der Schranke der Zeit bewegt — und ein solches Wissen schreibt auch Vatke Gott zu —, ist ja unmittelbar auch ein Wissen der Schranke und damit selbst ein beschränktes Wissen. — Dieses « und damit » hat V. wenigstens nicht von seinem Meister gelernt, der unstreitig mit besserm Rechte behauptet, eine Schranke könne nur der als solche wissen, der irgendwie darüber hinaus sei. Wenn übrigens V. von seinen Principien aus uns nur zu solchen Abgründen zu führen wußte, wie in dieser Lehre von dem beschränkten Wissen Gottes und in der auf den folgenden Seiten vorgetragenen von einem göttlichen Willen, der wider den göttlichen Willen der Heiligkeit und Freiheit agirt, so hätte er der Ansicht eines Andern wohl so viel Aufmerksamkeit widmen können, um sie nicht so ganz verworren darzustellen, wie S. 475. ff. geschieht.

Nachfolgendem, aus welchem herausgerissen es nach unsern Begriffen gar nicht mehr das sein würde was es ist, sondern etwas Andres, völlig Unbestimmbares *).

Wäre nun überhaupt anzunehmen, daß das Wissen Gottes um das Handeln des Menschen dasselbe zu einem nothwendigen mache, während es sonst ein freies wäre, wie sollte es dieses Alles auf gleiche Weise umfassende ewige Wissen weniger thun, als wenn Gott in Beziehung auf das uns Zukünftige ein eigentliches Vorherwissen zukäme, welches dann, wenn dieses Zukünftige erschiene, ein andres würde als Schauen des Gegenwärtigen, und wenn dieß vorüber wäre, wieder ein andres als Erinnerung an das Vergangene? Verhält sich das ewige Wissen Gottes nicht negativ zu der Zeitfolge und der in ihr verlaufenden Wirklichkeit, sondern so daß es das Ganze derselben umfaßt, so ist dem göttlichen Wissen dieses bestimmte Geschehen gegenwärtig nicht bloß, wenn es geschieht, sondern auch in jedem frühern Augenblicke, welchen wir immer in Gedanken fixiren mögen. Und so bricht aus dem ewigen Wissen Gottes sofort das hervor, was für uns ein Vorherwissen ist **). Oder soll diese Beziehung irgend einer Begebenheit auf das göttliche Wissen vor ihrem Eintritt etwa nur eine willkürliche Vorstellung sein? Daß es das nicht

*) Auch hier finden wir Bruch nichts weniger als mit sich übereinstimmend, sondern zwischen zwei einander entgegengesetzten Extremen schwankend. S. 162. heißt es: die Welt — obgleich nach dem unmittelbar Vorhergehenden «wesentlich verschieden von Gott» — liegt nicht außerhalb des Selbstbewußtseins Gottes, sondern ganz eigentlich innerhalb desselben. S. 165. dagegen wird es als ein nicht ganz aufzulösendes Problem bezeichnet, wie überhaupt ein absolutes Sein neben einem bedingten und endlichen bestehen könne. Gewiß wird das Problem völlig unauflöslich, wenn man erst ein bedingtes Sein setzt und dann fragt, wie daneben ein absolutes Sein bestehen könne.

**) Darum trägt Augustinus trotz seiner Einsicht in die Ueberzeitlichkeit des göttlichen Wissens in seinen spätesten Schriften eben so wenig wie in seinen frühesten Bedenken von einer praescientia Dei zu reden.

ist, daran mag uns die durch göttliche Erleuchtung im menschlichen Geiste gewirkte Weissagung erinnern. Die Hauptsache aber ist, daß es durchaus widersinnig ist, ein ewiges Bewußtsein irgendwie als das Minus im Verhältniß zu einem an die Zeit gebundenen Bewußtsein zu betrachten *). Hat ein Vorherwissen die Macht das ihm gegenständliche Handeln zu necessitiren, so muß ein ewiges Wissen diese Macht noch vollkommner haben.

Es ergiebt sich hieraus, daß durch die Erkenntniß des göttlichen Wissens als eines ewigen, also über die Schranke der Zeit schlechthin erhabenen die menschliche Freiheit nicht gerettet werden kann. Gewiß ist es Vielen nur darum begegnet mit dieser Unterscheidung den Knoten für gelöst zu halten, weil sie damit das ganze Problem in ein ihnen dunkles Gebiet geschoben haben, wo sie sich nicht mehr zu bestimmtem Denken befähigt oder genöthigt finden, und wo darum die Frage aufhört ihren Geist zu beunruhigen. Der Urheber dieser Unterscheidung in der christlichen Theologie hat hier tiefer gesehen als viele Neuere, und macht von derselben für die Aufgabe die menschliche

*) So meint Strauß, Dogmatik §. 37. (B. 1, S. 570. f.), daß bei dem Emporsteigen von dem Begriff eines zeitlichen zu dem eines ewigen göttlichen Wissens Gottes vermeintliches Voraussehen einer Handlung für die Freiheit nicht gefährlicher sei als sein Mitansehen einer gegenwärtigen, während er vielmehr hätte sagen sollen, daß bei jenem Emporsteigen dieses vermeintliche Mitansehen einer Handlung für die Freiheit vollkommen eben so gefährlich werde als das göttliche Voraussehen. — Auch Boethius betrachtet die absolute Gegenwart des göttlichen Wissens im Vergleich mit dem Vorherwissen als ein Minus, a. a. O. pr. 6: Num quae praesentia cernis, aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus? Minime. Atqui — uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis, ita ille (Deus) omnia suo cernit aeterno. Dabei ist auch übersehen, daß unser Wahrnehmen eines vor unsern Augen Geschehenden demselben, streng genommen, immer nachfolgt, wäre es vielleicht auch nur um den tausendsten Theil einer Tertie. Sollen wir dasselbe etwa auch von dem ewigen Erkennen Gottes sagen?

Freiheit mit der göttlichen Allwissenheit in Uebereinstimmung zu bringen gar keinen Gebrauch.

Nur etwa wider die Einwürfe der Socinianer gegen die Möglichkeit, daß Gott unsre freien Handlungen mit Gewißheit vorhersehe, scheint jene Einsicht entscheidende Hülfe zu leisten. Gegen diese Möglichkeit führt namentlich Joh. Crell folgendermaßen Beweis: Weil die zufälligen Dinge als zukünftige noch indeterminirt sind, so kann sie Gott vermöge der Wahrheit seines Wissens eben auch nur als indeterminata et in utramque adhuc partem flexibilia vorauswissen*). Dieser Einwurf erledigt sich, wenn das Wissen Gottes als ein ewiges und damit überzeitliches erkannt wird. Denn dann läßt es sich nicht auf eine dem Entstehen der freien Handlung vorangehende Ansicht von derselben beschränken, sondern es greift wesentlich über. — Genauer erwogen zeigt sich indessen, daß auch in dieser Beziehung die Unterscheidung zwischen ewigem Wissen und in der Zeit vorangehendem Wissen keinen wesentlichen Einfluß auf unsre Frage hat. Erkennt jener Einwurf einmal ein göttliches Vorauswissen des Zukünftigen, des Unbestimmten als Unbestimmten, des Bestimmten als Bestimmten an, so ist es ja doch bloße Willkür zum Augpunkte dieses Vorhersehens nur den Moment zu machen, wo der Wille sich erst entscheiden soll. Warum nicht auch den Augenblick, wo der Wille sich schon entschieden hat? Ist aber dieser und jener Gegenstand des göttlichen Vorauswissens, nun so erkennt dasselbe den menschlichen Willen eben in

*) Vgl. die in Baumgartens Untersuchung theol. Streitigkeiten B. 1, S. 94. f. aus Crells Schrift de Deo ejusque attributis angeführten Stellen. Aehnlich argumentirt schon Socin in seinen praelectiones theol. bes. c. 8. de Dei praenotione s. praescientia (Bibliotheca fratrum Polon. t. I, p. 545), womit die Bestimmungen des vorhergehenden Kapitels über das Verhältniß des göttlichen Willens (nach Socin vielmehr desiderium Dei) zu den zukünftigen Entscheidungen des Menschen zu vergleichen sind (a. a. O. p. 543. 544.).

seinem Uebergange aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit durch seine Selbstentscheidung, d. h. in seiner Freiheit.

Wenn nach der eben erörterten Ansicht Socinianischer Theologen bei ihnen die Formel vorkommt, Gott wisse die freie Handlung als freie voraus, so hat sie den Sinn, daß Gott die freie Handlung nach ihrem bestimmten Inhalt eben nicht vorauswisse. Derselben Formel, aber in einem gegen das göttliche Vorauswissen aufrichtigern Sinne, haben sich Andre nach dem Vorgange des Augustinus*) als eines Ausweges aus dieser Enge bedient und daraus gefolgert, daß das göttliche Vorauswissen vielmehr Gewähr leiste für die Freiheit unsrer Willensentscheidungen als sie aufhebe.

Wir sind mit diesem Satze ganz einverstanden, und finden es namentlich völlig richtig, wenn Anselm von Kanterbury in diesem Sinne darauf aufmerksam macht, daß Gott ja nicht bloß vorauswisse, daß ein Mensch in bestimmtem Falle sündigen oder nicht sündigen werde, sondern zugleich, daß er es thun oder nicht thun werde, ohne dazu genöthigt zu sein**). Allein wenn es bei dieser Formel mit dem Begriff dieser Freiheit ernstlich

*) De lib. arbitr. lib. III, c. 3. 4. Aehnlich in der Fassung de civ. Dei lib. V, c. 10, §. 2, doch auf veränderter Grundlage, wie aus c. 9. erhellt. Hier gehört die Willensfreiheit des Menschen wesentlich mit zu dem ordo causarum, welcher Gegenstand des göttlichen Wissens ist; dem freien Willen ist also seine Kausalität an seinem Orte grade durch dieses göttliche Wissen verbürgt. Aber diese Kausalität ist der der andern endlichen Ursachen ganz gleichartig; es sind bestimmte Wirkungen in ihr angelegt, die mit unfehlbarer Nothwendigkeit aus ihr abfolgen.

**) De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio, quaest. I, cap. 1. (S. 123. der Gerberonschen Ausgabe.)

gemeint ist, wie wir in Bezug auf die Erörterung des Augustinus in der Schrift vom freien Willen keinesweges zweifeln, so ist damit das Problem nicht gelöst, sondern nur aufgestellt. Denn das ist ja grade die Frage, ob Gott die freien Handlungen seiner Geschöpfe mit untrüglicher Sicherheit vorhersehen oder gar auf ewige Weise wissen könne, ohne sie eben dadurch nothwendig zu machen; und diejenigen, welche dieß leugnen, wie die Socinianer, werden den Satz: Gott wisse das Freie mit untrüglicher Gewißheit voraus, aber als Freies, ganz einfach für eine contradictio in adjecto erklären. Zuweilen indessen wird bei dieser Auskunft «das Freie» in einem andern Sinne genommen, namentlich dann, wenn man ihr analog, um die menschliche Freiheit mit dem Willen Gottes als der schlechthin bedingenden Ursache alles Geschehens zu vereinbaren, die andre Formel bildet: Gott wolle das Freie eben als Freies. So Anselm in der eben angeführten Schrift quaest. II, cap. 3. mit der Ueberschrift: praedestinatio cum libertate conciliatur eodem modo quo praescientia; so Schleiermacher in seiner Glaubenslehre §. 55. vgl. mit §. 49. Gott will das Freie als Freies, Gott weiß das Freie als Freies, beide Formeln haben bei Schleiermacher denselben Sinn, diesen, daß die Alles bestimmende göttliche Ursächlichkeit, in sich einfach, ihre Wirkungen im Gebiet der intelligenten Wesen in der Art hervorbringt, daß diese Wesen sich ihrer als Selbstbestimmungen bewußt werden. Das ist eben jene Freiheit, die nur im Verhältniß zu andern endlichen Ursachen Realität hat, in Beziehung auf Gott aber keine.

Um die richtige Auflösung des Problems zu finden, müssen wir noch einmal auf den Begriff des göttlichen Wissens zurückgehen.

Schon oben berührten wir die Ansicht, welche die Absolutheit Gottes zu beeinträchtigen meint, wenn sie ihm ein gegenständliches Wissen zuschreiben sollte. Diese Ansicht läßt sich auch nicht dadurch beruhigen, daß das Objekt des göttlichen Wissens ja nicht ein für Gott gegebenes, ohne sein Zuthun vorhandenes sein soll — in diesem Falle würde es als Objekt der Erkenntniß Gottes allerdings einen bestimmenden Einfluß auf ihn üben, der die Selbstbestimmung Gottes nicht zu seinem Princip hätte —, sondern daß er selbst durch seinen schöpferischen Willen dieß Objekt sich gegenüber gestellt hat, so daß sein Wissen um dasselbe zugleich das Wissen um die Macht seines Willens ist ein andres Sein zu setzen. Sie bleibt dabei stehen, daß es die Idee des Absoluten aufheben würde, Gott das Bewußtsein eines Andern zuzuschreiben, das er nicht selbst wäre, sagen die Einen, das nicht in jeder Beziehung, in der er von ihm wüßte, zugleich sein schlechthiniges Bestimmen wäre, die Andern. Darum sei es auch unzulässig in Gott Wissen und Wollen irgendwie von einander zu unterscheiden. Sein Denken und Wissen sei wesentlich schöpferisch und eben damit zugleich Wollen. Insofern Gott etwas denke, setze er es, aber nicht als ein von ihm Verschiedenes, sondern als Moment seiner Selbstverwirklichung im Endlichen oder als immanente Wirkung seiner schlechthinigen Ursächlichkeit.

Es ist leicht einzusehen, wie diese Ansicht auch in der Erwählungslehre zwischen dem Vorhersehen und dem Vorherbestimmen (praescientia, praedestinatio) durchaus keinen Unterschied machen kann, und wie ihr, wenn sie überhaupt noch eine Erwählungslehre hat, nur die Wahl bleibt, sich dieselbe entweder in der schroffen supralapsarischen Gestalt, welche ihr Calvin, Beza u. A. gegeben, gefallen zu lassen, oder sich der Schleiermacherschen Fassung dieser Lehre, in welcher sie durch die hypothetische Verbindung mit der ἀποκατάστασις

πάντων gemildert ist, zuzuwenden. Wir erkennen darin den tiefen Blick des Augustinus in die Bedingungen christlich theistischer Lehre, daß er durch sein strenges Dogma von der Prädestination sich doch nicht verleiten ließ sie der Präscienz gleich zu setzen. Ihm ist das Begriffsgebiet der letztern das weitere, das der erstern das engere. Die Prädestination geht nur auf das, was Gott selbst thun will, die Präscienz auch auf das, was er nicht selbst thun will*). Es hängt damit eng zusammen, daß Augustinus den Begriff eines zulassenden Willens Gottes keinesweges aufgiebt; er setzt ihn zu dem wirkenden Willen genau in dasselbe Verhältniß, wie das Vorherwissen zum Vorherbestimmen**).

Was ist nun wohl der eigentliche Sinn der Formel, daß Gott nur ein Wissen zukommen könne, welches von seinem Willen nicht unterschieden sei, also auch nur ein Wille, der mit seinem Wissen dasselbe sei? Offenbar kein andrer als der, daß im Ernst weder Wissen noch Wollen Gott zugeschrieben werden dürfen — was Spinoza in seiner trocknen Weise so ausdrückt, daß, wenn intellectus und voluntas zum Wesen Gottes gehörten, diese mit dem intellectus und der voluntas des Menschen nichts gemein haben könnten als den Namen — non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans***). Denn der Unterschied des Wissens vom Wollen ist Grundbestimmung dieses Begriffes; löschen wir diesen Unterschied aus, so haben wir dem Begriff des Wissens seinen Inhalt nicht bloß zum Theil, sondern gänzlich genommen, und haben dann überhaupt kein Recht mehr noch von einem göttlichen Wissen zu reden. Die Frage aber,

*) De praedest. sanctorum 19 (X.). De dono perseverantiae 46. 47 (XVII. XVIII.).

**) Vgl. z. B. das Enchiridion 95. 96.

***) Ethic. I, prop. 17. schol.

welche wir uns in diesem Kapitel zu untersuchen vornahmen, war diese, wie mit der göttlichen Allwissenheit die menschliche Freiheit zusammenbestehen könne; diese Frage kann offenbar nur aufgeworfen werden, wenn man den Begriff der göttlichen Allwissenheit als reell anerkennt; wer Gott das Wissen abspricht, für den ist unser Problem gar nicht vorhanden. —

Ist nun Gott ein intelligenter, wissender, wie unterscheidet sich sein Wissen von seinem Wollen?

Alles wirkliche Wollen ist reelles Bestimmen eines Selbsts, bewußtes Verursachen, das Heraustreten eines Ichs aus seinem ruhenden Insichsein, um in der Wirklichkeit, der äußern oder innern, etwas zu setzen. Eine leere Bewegung des begehrenden Ichs, die nichts zu verursachen vermag, ist eine Velleität, aber kein Wollen. Daß dergleichen am wenigsten Gott zugeschrieben werden dürfte, ergab sich uns schon im vorigen Kapitel.

Sollen wir nun dasselbe, was von dem Wollen, auch von dem göttlichen Denken und Wissen aussagen? Wir müssen hier eine schon oben berührte Unterscheidung näher entwickeln. Gott bringt durch den Willen seiner Liebe in seinem Denken auf ewige Weise die Idee der Welt hervor. Aber er will sie nicht bloß als ihm immanenten Gedanken, sondern sie soll auch wirkliche Existenz werden, die höchste Realität gewinnen, deren ein abgeleitetes Sein fähig ist; und dieser Wille ist mit dem Willen, wodurch überhaupt die Idee der Welt in Gott ist, unzertrennlich Eins. Insofern nun Gott die Welt in die äußere Existenz entläßt, daß sie ein von ihm verschiedenes Sein habe, entsteht eine andere Art des göttlichen Wissens um die Welt, die objektive Erkenntniß derselben — wir sagen, sie entsteht, nämlich der begrifflichen Folge, nicht der Zeitfolge nach; denn auch als reell existirende schaut Gott die Welt von Ewigkeit an, wiewohl sie selbst nicht von Ewigkeit ist. Diese zweite Weise des göttlichen Wissens um die Welt ruht ganz auf dem Willen Gottes; sein

Wissen um die Welt ist ein objektives, weil er sich die Welt schöpferisch objektivirt, sich gegenübergestellt hat. —

Von diesen Bestimmungen aus läßt sich auch einsehen, wie die Weltzeit einen Anfang zu haben vermag, wiewohl die Idee der Welt in Gott ewig ist. Läßt man nämlich die Welt so unmittelbar aus dem göttlichen Denken in die objektive Existenz hervorgehen nach dem früher angeführten Schibboleth: So er es denkt, so steht es da, so kann ihr Sein nur als ein wenn gleich zeitliches, doch anfangsloses gedacht werden. Denn die Ewigkeit der Weltidee in Gott kann, für sich betrachtet, nur auf ein solches Sein der Welt führen; diese Ewigkeit würde sich, insofern die Idee in die zeitliche Wirklichkeit tritt, in einer grenzenlos ausgedehnten Zeitdauer darstellen, wenn nicht die wirkliche Existenz der Welt durch die positive That Gottes, durch den sie in bestimmte Grenzen beschließenden Willen Gottes bedingt wäre. Die Abhängigkeit der Welt von Gott würde kein Geschaffensein, sondern ein nothwendiges Abfolgen derselben aus ihrer Idee in Gott sein, wenn nicht ein göttlicher Wille das Princip ihrer Existenz wäre. Doch genauer erwogen, würde es ohne diesen überhaupt nicht zu einer wirklichen Existenz der Welt kommen, sondern höchstens zu einem realitätslosen Spiegelbilde des göttlichen Gedankens, zu einem in das Nichts geworfenen Schatten der Idee, eben so ohne Grenzen wie ohne Bestand in sich. Das eigentliche Princip der Welt wäre dann die unerklärliche Täuschung, durch welche sich das absolute Sein als ein gebrochenes, relatives reflektirt — in was für einem Vorstellen, wäre unmöglich zu sagen, da das unsre ja eben erst durch diese Täuschung und nur in ihr Dasein hätte. — Soll die Welt eine substantielle zeitlich wirkliche Existenz gewinnen, so muß sie auch einen bestimmten Anfang nehmen, und diesen Anfang kann ihr nur der göttliche Wille geben, das schöpferische Princip in Gott, die wunderbare Macht ein andres Sein zu setzen.

Nun ist zwar dieser Wille in Gott ohne Zweifel auch ein ewiger an sich; aber dieser an sich ewige Wille ist zugleich der Wille, daß das wirkliche Dasein seines Objekts, der Welt, einen bestimmten Anfang nehme, mit andern Worten, daß die Weltzeit — und außer der Welt im ganzen Umfange dieses Begriffes giebt es natürlich keine Zeit — eine a parte ante irgendwie gemessene sei*). Darin liegt so wenig ein Widerspruch, als es widersprechend ist mit dem Apostel Paulus zu lehren, daß der Rathschluß der Erlösung in Gott ein ewiger ist, seine Ausführung aber erst erfolgte, als die Zeit erfüllet war. Allerdings muß hiernach das Wirken Gottes in der Welt als ein in die Zeitform eingehendes gedacht werden; aber wie wäre auch sonst, wenn doch die Zeit nicht bloß eine subjektive Form des menschlichen Anschauens ist, eine lebendige Wirklichkeit und Gegenwart des göttlichen Wirkens in der Welt denkbar?

Insofern nun Gott das objektive Dasein einer Welt will, wird die seiner Intelligenz einwohnende Idee der Welt das Ziel, das die Entwickelung der wirklichen Welt zu erreichen, d. h. zur wirklichen Existenz zu bringen strebt. Diese Idee ist mithin die treibende Macht der Weltentwickelung, aus der sich alle Momente und Stufen derselben erklären, und zu der sie sich alle, mögen sie immerhin zugleich in sich Selbstzweck sein, als zu ihrem absoluten Zweck verhalten. Ist nun in dieser Idee zugleich der

*) Hierüber denkt Romang, der die Freiheit eben so wenig in Gott wie im Menschen zu finden vermag, natürlich anders, vgl. System der natürlichen Religionslehre S. 330: «der Wille Gottes ist immer sofort wirksam, das göttliche Denken sofort produktiv, wie der Gedanke gewollt wird», also doch wohl auf ewige Weise, da Romang dieses göttliche Wollen oder Denken ja als ewiges anerkennt, wie er denn auch S. 329. die Schöpfung ausdrücklich einen ewigen Akt nennt. Man muß sich dann nur wundern, wie er gleich darauf S. 331. im Widerspruch mit den obigen Bestimmungen behaupten mag, daß die Welt doch nothwendig einen Anfang, einen Moment des Entstehens gehabt habe zugleich mit der Zeit.

Wille Gottes ganz und ungetheilt, so ist eben dieser Wille uns Bürge, daß das Ziel erreicht, daß die Wirklichkeit der Welt der göttlichen Idee vollkommen angemessen werden wird — das Reich Gottes in seiner Vollendung. Dadurch unterscheidet sich die in dieser Schrift entwickelte Ansicht dem innersten Princip nach von der Straußschen und vielen andern der gegenwärtigen Zeit, daß sie die volle Verwirklichung der Weltidee wie als eine nie aufzugebende Forderung der Spekulation so als eine gewisse Verheißung der Religion erkennt. Denn als wahrhafte Verwirklichung der Idee können wir eine solche nicht betrachten, die in jedem ihrer Momente die Idee eben so sehr verneint wie bejaht, nicht verwirklicht wie verwirklicht, in der sich die Idee aus den zerrissenen Gliedern ihren Leib zusammenlesen soll, sondern nur eine solche, welche in einem rein affirmativen, schlechthin angemessenen Verhältniß zur Idee steht. Sucht man freilich die Verwirklichung der Idee nur in dem irdisch zeitlichen Diesseits, so kann man zu keiner andern Vorstellung von dieser Verwirklichung kommen als zu jener sich selbst aufhebenden; indessen scheint es doch nicht billig dem Christenthum aus demjenigen Moment seiner Lehre einen Vorwurf zu machen, durch welches es grade vor der Verstrickung in diesen Widerspruch gesichert ist, aus seiner Eschatologie und aus dem gewaltigen Nachdruck, den es überall auf dieselbe legt. Diese Verwirklichung der Weltidee im Reiche Gottes mag für uns in der fernsten Zukunft liegen und ein Gegenstand der Hoffnung sein, den wir eben als solchen nach allen Momenten seines Inhalts zu bestimmen gar nicht im Stande sind; für das ewige und allumfassende göttliche Wissen ist sie schlechthin gegenwärtig. Dennoch fällt das Wissen Gottes um die Idee als seinem Verstande immanente und um die Idee als in der Wirklichkeit eines andern Seins zur Realität gebrachte keinesweges zusammen; denn daß die Idee der Welt objektiv realisirt ist, ist eben in Bezug auf sie selbst als göttlichen Ge-

danken, so wenig dem absoluten Sein Gottes dadurch etwas zuwachsen kann, allerdings ein Fortschritt zu einem Andern und Mehrern.

Sagt man aber, daß Gott ein solches Wissen von einem Andern, das er nicht sei, nicht zugeschrieben werden könne, weil dieß nur in einem endlichen Wesen denkbar sei *), so heißt dieß das göttliche Bewußtsein, soweit hier überhaupt noch von einem solchen die Rede sein kann, zu einem ganz pantheistischen machen, woraus sich dann, da das göttliche Bewußtsein hoffentlich das Maß aller Wahrheit sein wird, das Uebrige, die gänzliche Verbannung des Theismus aus dem Reiche der modernen Bildung, leicht von selbst ergiebt. Zum Grunde liegt dabei jener bloß quantitative und extensive Begriff des Unendlichen, der, wenn man ihn erst annimmt, zum Alexanderschwert wird, um den Gordischen Knoten der Probleme, die sich auf das Verhältniß zwischen Gott und Welt beziehen, mit Einem Streiche zu zerhauen.

Dieses Wissen um die Welt als eine ihm objektive, wiewohl es ganz auf dem weltschöpferischen Willen Gottes ruht, unterscheidet sich doch von diesem Willen, wenn gleich zunächst nur formell. Was durch den Willen in ein vom Sein Gottes unterschiednes Dasein herausgesetzt ist, das kehrt in dem Wissen auf ewige Weise in das Bewußtsein Gottes zurück. Inwiefern nun

*) So Strauß, Dogm. §. 37. (B. 1, S. 567.) mit Anführung der Bestimmung des Thomas: Deus alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, doch ohne zu verschweigen, daß dieser Satz durch andre Stellen der Summa eingeschränkt wird. Daß Thomas hierin schwankend ist, läßt sich nicht verkennen; wenn Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit rc. B. 2, S. 655. f., die Gotteslehre des Thomas sowie später, B. 3, S. 341. f., die der Altlutherischen Dogmatiker auf den Begriff der Substanz, des substantiellen Seins zurückzuführen sucht, so ist damit der Gedanke freilich auf eine Spitze getrieben, auf der er nothwendig umbricht; aber wahr ist es, daß weder Thomas, noch die altprotestantischen Theologen sich ungeachtet ihres Festhaltens an der Dreieinigkeitslehre über die Bedeutung der Persönlichkeit in Gott klar waren.

das, was sein Wille ihm objektiv macht, zugleich von seinem Wissen als objektives angeschaut wird, insofern übt sein Wissen nicht den geringsten bestimmenden Einfluß auf seinen Gegenstand, sondern es nimmt denselben in dieser seiner reellen Existenz in sich auf wie in einen klaren Spiegel, der auch den kleinsten Zug, die leiseste Bewegung wiedergiebt. In dieser Beziehung ist auf das göttliche Wissen die Bestimmung ganz anzuwenden, durch welche man gewöhnlich die Wahrheit der Erkenntniß bezeichnet, die vollkommne Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Objekt. Indem aber das Wissen seine Vollkommenheit ganz darin hat den Gegenständen schlechthin angemessen zu sein, fehlt es in seinem Begriff völlig an dem Motiv zu einer Thätigkeit, wodurch es die Gegenstände sich angemessen machte. Von dem Wissen Gottes um die ihm objektive Welt werden wir demnach die Frage, ob es als solches sein Objekt zugleich verursache, entschieden verneinen müssen; grade dadurch daß es nicht kausativ ist in Beziehung auf seinen Gegenstand, unterscheidet es sich vom göttlichen Willen.

Was nun von dem bedingten Sein überhaupt gilt, wird doch wohl auch von dem menschlichen Willen und seinen Entschlüssen gelten. Dadurch aber daß das göttliche Wissen seinem Gegenstande — ob auf zeitliche oder ewige Weise, ist hier gleichgültig — vorangeht, daß es die Selbstentscheidungen des Willens erkennt, ohne ihre Entstehung in der Zeit abwarten zu müssen, kann demselben unmöglich eine bestimmende Macht zuwachsen, die es als Wissen eines Objektiven überhaupt nicht hat. Der in allen seinen Entscheidungen von dem ewigen Wissen Gottes umfaßte Wille ergreift seine Entschlüsse doch nicht, weil Gott sie weiß, sondern Gott weiß sie, weil er sie ergreifen wird. So sagt schon Origenes an einer von Eusebius*) aufbe-

*) Praepar. evang. lib. VI, c. 14. Aehnliche Aussprüche andrer Kirchenlehrer s. bei Petavius a. a. O. c. 7.

wahrten Stelle: *χρὴ λέγειν οὐ τὴν πρόγνωσιν αἰτίαν γινομένων, — ἀλλὰ — τὸ ἐσόμενον αἴτιον τοῦ τοιάνδε εἶναι τὴν περὶ αὐτοῦ πρόγνωσιν.* In demselben Sinne zeigt Leibnitz, daß das Zukünftigsein des Zufälligen durch das untrügliche Vorauswissen Gottes nicht zu einer unbedingten Nothwendigkeit werden könne *), wiewohl freilich sein System nicht die Macht hat das Hereinbrechen dieser unbedingten Nothwendigkeit von andern Seiten her abzuhalten **). Wem würde auch im Ernst einfallen die Weissagung, die nicht fehlen kann, zur Ursache des Geschehens, welches ihr Gegenstand ist, zu machen? Oder hat Petrus seinen Herrn verleugnen, Judas ihn verrathen müssen, weil Christus als untrüglicher Prophet es vorausgewußt und vorausgesagt? Dann hätte ja wohl Petrus seiner Reue, Judas seiner Gewissensbisse wegen der begangenen Sünde sich leicht entschlagen mögen. Vielmehr hat Christus beides vorausgesagt, weil es bevorstand, daß Petrus und Judas mit eignem, ungezwungenem Willen ihn verleugnen und verrathen würden.

Und hier eben, in Beziehung auf das Gebiet des kreatürlichen Willens, ist es, wo jener Unterschied zwischen göttlichem Wissen und Wollen erst reelle Bedeutung erhält. Aus der Natur für sich genommen kann, eben weil in ihr als Natur noch kein Wille ist, nichts hervorgehen und Gegenstand des göttlichen Wissens werden, als was durch den seiner Thätigkeit und ihres Zweckes sich vollkommen bewußten Willen Gottes in ihr gesetzt ist; und so ist, wiewohl auch hier das göttliche Wissen als

*) Theodicee Th. 1, §. 36. 37; nach diesen Bestimmungen dann die Theologen der Wolffschen Schule, z. B. Baumgarten, Glaubenslehre B. 1, S. 296. f.

**) Dieß tritt recht deutlich hervor in der Art, wie der eben genannte Theolog ganz nach Leibnitz die innere Möglichkeit eines solchen untrüglichen göttlichen Vorhersehens von freien Veränderungen erklärt — aus der vollkommnen Einsicht in die hinreichenden Gründe, aus denen dieselben hervorgehen, vgl. a. a. O. S. 90. 98.

solches nicht verursachend ist, doch nichts in diesem, was nicht auch im hervorbringenden Wollen Gottes wäre. In Bezug auf die Selbstbestimmungen des kreatürlichen Willens aber ist der göttliche Wille nicht reell bestimmend, weil er es nicht sein will; sondern in dieser Beziehung beschränkt er sich Gebot zu sein, und setzt eben damit die Möglichkeit einer diesem entgegengesetzten Willensbestimmung, aber nicht daß sie verwirklicht, sondern daß sie verneint werde. Wird sie dennoch verwirklicht, so entsteht damit eine Wirklichkeit, die dem göttlichen Willen fremd und widerstreitend, aber nichtsdestoweniger seinem Wissen gegenwärtig ist.

Aber nicht bloß ist die kreatürliche Freiheit, in der die Möglichkeit dieses Widerspruches liegt, durch den göttlichen Willen, sondern vermöge seines alle Zeiten umfassenden Wissens schaut zugleich Gott von Ewigkeit das Widerstreben gegen seinen Willen als ein am Ziele der Weltentwickelung schlechthin überwundnes an. So treten Wollen und Wissen in Gott nur in Bezug auf die zeitliche Entwickelung der geschaffenen Persönlichkeiten und auf die zeitlose Selbstbestimmung derselben als Grund dieser Entwickelung auseinander; im Princip und im Resultat ist dieses Auseinandertreten auf ewige Weise in eine höhere Einheit verschlungen. —

Was in der Frage um die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem göttlichen Vorauswissen unstreitig Viele verwirrt, darauf haben schon Limborch *) und Baumgarten **) aufmerksam gemacht. Es ist die im populären Sprachgebrauch ganz gewöhnliche Vermischung der Gegensätze zwischen dem Nothwendigen und dem Auchandersseinkönnenden (necessarium et contingens) und zwischen dem Gewissen und dem

*) Theologia christiana lib. II, c. VIII, §. 21.

**) Unters. theol. Streitigkeiten B. 1, S. 99. f.

Ungewissen. Limborch findet mit Recht den Grund dieser Vermischung darin, daß uns von dem Zukünftigen nur das Nothwendige gewiß ist, und entwickelt klar und einfach den Unterschied der beiden Bestimmungen*). Streng genommen kann die Handlung sehr wohl anders geschehen, als Gott sie von Ewigkeit weiß, aber sie wird gewiß nicht anders erfolgen; denn wenn sie anders erfolgen würde, so würde sie Gott eben in dieser andern Bestimmtheit erkennen.

Wenn nun Gott sein der Handlung auf überzeitliche Weise vorangehendes Wissen dem menschlichen Geiste irgendwie mittheilt, so ist es ganz natürlich, daß sie für diesen die Form eines Nothwendigen annimmt; nicht als hielte er das Werden der Handlung selbst für verändert durch das göttliche Wissen, sondern weil er weiß, daß Gott vermöge seiner Allwissenheit die menschlichen Handlungen nicht anders vorstellen kann als wie sie wirklich sind, was ihn denn im subjektiven Urtheil zu dem Rückschluß berechtigt, daß die Handlungen der Menschen nicht anders sein können als Gott sie erkennt. Darauf beruht das im N. T., besonders in den Evangelien so häufig vorkommende ἵνα πληρωθῇ, δεῖ πληρωθῆναι und ähnliche Formeln. Soll also ja hier eine Nothwendigkeit statt finden, so kann es doch nur eine hypothetische sein, die von der unbedingten sich eben dadurch unterscheidet, daß sie überhaupt nicht verursachend ist und darum die Freiheit

*) A. a. O. §. 19. 20. Wegen der Wichtigkeit dieser Unterscheidung für unsre Frage will ich die Hauptstelle hieher setzen. Distinguendum est inter affectiones rei absolutas et respectivas. Absolutae sunt, quae rei in sese et in natura sua spectatae tribuuntur. Tales sunt necessitas et contingentia; res enim in se et natura sua spectata vel est necessaria vel contingens, id est, ejusmodi habet essentiam, quae vel potest non existere vel non potest non existere. Respectivae vero, quae rei non tribuuntur in se et natura sua consideratae, sed cum respectu et denominatione ad alterum. Tales sunt certitudo et incertitudo, quae semper includunt respectum ad alterum, qui de re aliqua certus vel incertus est.

der Handlung auf keine Weise beeinträchtigen kann. Hypothetice necessarium est contingens *). —

Aber das ist auch gar nicht unsre Meinung, werden uns Manche entgegnen, daß das Vorauswissen Gottes selbst einen verursachenden Einfluß auf seinen Gegenstand ausübe und so das Handeln des Menschen zu einem nothwendigen mache. Vielmehr folgt uns die Nothwendigkeit des von Gott untrüglich Vorhergewußten auf mittelbare Weise daraus, daß ja eben nur das mit vollkommner Gewißheit vorhergewußt werden kann, was aus seinen Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgeht. — Aber mit dieser Wendung finden wir uns ganz auf den Punkt, wo der Begriff der Allwissenheit Gottes in seiner Beziehung auf das freie Handeln des Menschen sich gegen die Angriffe der Socinianer zu vertheidigen hat, und damit vor den Anfang dieser unsrer Untersuchung zurückversetzt. Die Frage, die es dann gelten würde, wäre die: ist das göttliche Erkennen der freien That eines Menschen wie das unsre ein mit ihrem Geschehen der Zeit nach zusammenfallendes oder streng genommen einen Moment darauf folgendes Wahrnehmen und eben damit ein Uebergehen aus Nichtwissen in Wissen, oder ist es über jene Schranke und damit über diese Veränderung erhaben? Zu dem, was oben über die Natur des göttlichen Wissens gesagt ist, fügen wir hier nur Folgendes hinzu: Der Mensch erkennt durch Anschauung nur zeitlich gegenwärtiges Geschehen, zukünftiges Geschehen vermag er, wenn er es nicht aus göttlicher Offenbarung oder durch eine jedenfalls höchst seltne divinatorische Naturgabe weiß, nur durch eine Art Berechnung aus seinen ihm vorange-

*) Vgl. über die Art wie die Leibnitz-Wolffsche Metaphysik zwischen necessitas absoluta und hypothetica unterschied, und diese Unterscheidung auf unsre Frage anwandte, besonders Bilfinger, dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo §. 47. f. 52. f. und denselben, de origine et permissione mali §. 164. f. 180. f.

henden *Ursachen* zu erkennen. Da nun aber ein Geschehen, welches in formalem Sinne frei ist, nicht mit Nothwendigkeit aus ihm Vorangehendem als seiner Ursache entspringt, so ist eine *unfehlbare* Berechnung desselben unmöglich; mithin ist es als zukünftiges überhaupt kein Gegenstand eines im strengen Sinne gewissen menschlichen Erkennens. Nimmt man nun an, daß auch das göttliche Erkennen ein Geschehen in der Zeit, sofern es noch ein zukünftiges wäre, nur durch solche Berechnung wissen könnte, so könnte freilich Gott das Handeln des Menschen als freies nicht sicher vorauswissen; denn sein Vorauswissen wäre ja dann grade der Beweis, daß dieses Handeln mit Nothwendigkeit aus ihm vorangehenden Ursachen abfolgte, also für sich genommen nicht frei wäre. Ist aber das göttliche Wissen überhaupt als ein *intuitives* erkannt, so liegt darin auch die Erkenntniß, daß es eben so unmittelbar auf das einzelne Geschehen selbst geht wie auf dessen Zusammenhang mit allen andern Momenten; womit diese Schwierigkeit gehoben ist.

Und hiermit leuchtet endlich auch ein, welchen Werth *für diese Frage* eigentlich die Erkenntniß hat, daß das Wissen Gottes wesentlich ein *ewiges*, *überzeitliches* ist, nicht den, daß es von demselben den bestimmenden Einfluß auf seine Gegenstände, wenn es einen solchen als Vorherwissen hätte, wegbringen könnte, sondern nur den, daß es uns die innere Möglichkeit eines schauenden Wissens denkbar macht.

Uebergang.

Wir haben zuerst die Sünde in ihrer Wirklichkeit betrachtet, ihr Wesen erkannt in ihrem Princip, die Schuld, die an ihr haftet, in's Auge gefaßt. Wir haben sodann, nachdem sich uns die verschiednen Theorien zur Erklärung der Sünde als unzureichend ergeben hatten, den Grund ihrer Möglichkeit in der kreatürlichen Freiheit gefunden. Ist es uns nun gelungen darzuthun, wie diese Freiheit als formale nothwendig mit ihrer Bestimmung zum Guten zugleich die Möglichkeit des Bösen ist, und wie sie dieß zu sein vermag unbeschadet des Wissens Gottes um die Welt und seines allmächtig gegenwärtigen Wirkens in der Welt, so ist damit, daß überhaupt Sünde vorhanden ist im menschlichen Leben, erklärt, so weit überhaupt der Begriff der Sünde eine Erklärung ihres Ursprungs zuläßt.

Käme nun die Sünde, wenn gleich, wo sie immer wäre, eine tief innerliche Störung und Verkehrung, doch nur sporadisch vor im menschlichen Geschlecht, so also daß nur ein Theil davon ergriffen wäre, ein andrer frei, so wäre unsre Aufgabe etwa nur noch ihre Entwickelung im Individuum zu beschreiben; dann könnten wir unsre Darstellung der Lehre von der Sünde für geschlossen achten. Wenn es sich nun aber, wie sich zeigen wird, nicht so verhält, wenn wir die Sünde vielmehr als allgemeine Beschaffenheit des menschlichen Lebens anerkennen müssen, so erwächst uns damit ein neues und nicht das leichteste Problem für unsre Untersuchungen. Es ist klar, daß

sein Kernpunkt der Begriff der nach der kirchlichen Lehre an allen Nachkommen Adams mit Einer Ausnahme haftenden Ursünde (peccatum originale) ist. Diese Bezeichnung würde an sich noch die Möglichkeit verschiedner Annahmen über den Ursprung dieser Ursünde in allen denen, in welchen sie ist, offen lassen; indessen ist es bekannt, daß, seit überhaupt die kirchliche Lehrentwickelung den Begriff des peccatum originale gebildet, sie ihn auch immer in der Bedeutung einer durch Vererbung von den Stammältern auf die Nachkommen übergegangenen Sünde, also gleich Erbsünde genommen hat. Wir haben nun ruhig und unbefangen zu untersuchen, wie weit wir nach den Ergebnissen unsrer bisherigen Forschungen, nach den sichern Thatsachen der Erfahrung und nach den leitenden Belehrungen der heiligen Schrift diesen Begriff uns anzueignen vermögen.

Viertes Buch.

Die Verbreitung der Sünde.

Erstes Kapitel.

Die Allgemeinheit der Sünde als Thatsache der Erfahrung.

Wenn die Religion ihrer innersten Bedeutung nach gänzliche Hingebung an Gott ist, daß alles getheilte Wesen und alle Entzweiungen und Verwickelungen des menschlichen Lebens in der Einen absoluten Richtung sich lösen, so ist es sehr begreiflich, daß eine innige religiöse Gesinnung von vorn herein nicht eben geneigt sein wird, dem Menschen vor dieser gänzlichen Hingebung, deren sie sich als eines Gezogenwerdens von der göttlichen Gnade bewußt ist, irgend einen andern eignen Besitz in der Sphäre seines Verhältnisses zu Gott und dessen heiligem Willen zuzuschreiben, als Sünde und Schuld. Wo diese religiöse Innigkeit mit einem minder energischen sittlichen Bewußtsein gepaart ist, da werden sich jene bloß negativen Vorstellungen von dem natürlichen Zustande des Menschen als einem Zustande absoluter Schwäche, Ohnmacht und Nichtigkeit entwickeln; wo sie dagegen mit einer ernstern und tiefern sittlichen Ansicht und mit einem starken Gefühl für den Gegensatz zwischen den Principien der Selbstsucht und der göttlichen Liebe sich einigt, da wird sich ihr der natürliche Zustand des Menschen in einem positivern Lichte dar-

stellen als ein solcher, der in allen seinen Elementen lauter Widerstreben und Feindschaft gegen Gott ist.

Und der Verstand scheint zu bestätigen, was das Gemüth aussagt; denn Alles was ihm irgendwie nach einer Theilung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen aussieht, ist ihm ein Stein des Anstoßes und verwickelt ihn, wenn er das Verhältniß, die Art des Zusammenwirkens göttlicher Gnade und menschlicher Willenskräfte im Werke der Erneuerung bestimmen soll, in die schwierigsten Aufgaben, während Alles viel einfacher verläuft, wenn ihm nur gestattet wird seiner Konsequenz rücksichtslos zu folgen und das Wollen des Geschöpfes, insofern es nicht ein von Gott gewirktes, nur eine Form für die Verwirklichung seines Willens ist, als lauter Nichtigkeit und Sünde zu betrachten.

Und doch läßt sich nicht leugnen, daß auf diesem Wege das religiöse Interesse sich nur weiter von dem entfernt, was es hier eigentlich sucht. Es sucht einen reinen Ausdruck für das Bewußtsein von dem absoluten Werth der Erlösung und ihrer innigen Aneignung. Aber dieses Bewußtsein enthält eben so die Anerkennung menschlicher Erlösungsfähigkeit in sich als die menschliches Erlösungsbedürfnisses. Fordert nun das Bewußtsein der Erlösung das gleiche Festhalten beider Momente, so sind nicht bloß die Pelagianisirenden Vorstellungen auszuschließen, welche die Erlösungsfähigkeit auf Kosten der Erlösungsbedürftigkeit steigern, sondern eben so sehr jede Annäherung an Manichäische Ansichten, wie sie sich in der Steigerung der Erlösungsbedürftigkeit auf Kosten der Erlösungsfähigkeit verräth. Und dieses gleiche Festhalten wird um so nothwendiger sein, da, wie leicht einzusehen ist, auch dem vorgezogenen Moment die Beeinträchtigung und Unterdrückung des andern zum Untergange gereichen muß. Denn eine Erlösungsfähigkeit ohne Erlösungsbedürfniß würde eine Macht der Selbsterlösung sein, die, weil sie die Gebundenheit überhaupt aufhebt, doch gewiß ein innerer

Widerspruch ist; eine Erlösungsbedürftigkeit aber ohne Erlösungsfähigkeit wäre ein Bedürfniß, für das es überhaupt keine Befriedigung gäbe, also auch schwerlich ein wirkliches Bedürfniß. —

Die Konkordienformel führt im Artikel de peccato originis verschiedene Pelagianische, Semipelagianische und synergistische Vorstellungen vom menschlichen Verderben auf und fährt sodann, um den Umfang desselben richtiger zu bezeichnen, fort: Haec — dogmata — reiiciuntur, quia verbo Domini docemur, quod corrupta natura ex se et suis viribus in rebus spiritualibus et divinis nihil boni, et ne minimum quidem, utpote ullas bonas cogitationes, habeat. Neque id modo, sed insuper etiam asserunt, quod natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud nisi peccare possit*). Demgemäß legt sie in dem Artikel de libero arbitrio ihren weitern Ausführungen über das Unvermögen desselben zu einem thätigen Antheil an dem Werke der Bekehrung folgenden Satz zum Grunde: Credimus, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari aut cooperari possint, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit; ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se aut oblatam gratiam apprehendere aut ejus gratiae (ex sese et per se) capax esse possit, aut se ad gratiam applicare aut accommodare aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex tota vel ex dimidia vel ex minima parte conferre, agere, operari aut cooperari (ex se ipso tanquam ex semet ipso) possit**). Weiterhin

*) Sol. declar. art. I, p. 643. ed. Rechenb.
**) A. a. O. art. II, p. 656.

wird der unwiedergeborne Mensch in seinem Verhalten zur Bekehrung und Wiedergeburt einerseits dem Stock und Stein gleichgesetzt, andrerseits von diesem dadurch unterschieden, daß er soviel an ihm sei, gegen den göttlichen Willen sich widerspenstig und feindselig beweise *).

Hier fallen nun die Folgerungen leicht in die Augen, die sich aus diesen Bestimmungen über die Größe des allgemeinen menschlichen Verderbens für die Prädestinationslehre ergeben wollen. Lehrt nämlich die Erfahrung, daß unter den Menschen, denen die Erlösung durch die Wirksamkeit der göttlichen Gnade dargeboten wird, Einige derselben theilhaftig werden, Andre nicht, so scheint dieser entgegengesetzte Erfolg aus einem verschiednen Verhalten des menschlichen Willens sich auf keine Weise ableiten zu lassen, da dieser vor seiner Wiedergeburt der Fähigkeit die Gnade zu ergreifen oder sich an sie anzuschließen ja überall ermangeln soll. Worin also wird dieser verschiedne Erfolg seinen Grund haben, als in dem göttlichen Willen, dem es in den Fällen, wo der Mensch das dargebotene Heil beharrlich verschmäht, eben nicht gefallen hat ihm den Gnadenbeistand zu ertheilen, ohne den er Christum nicht annehmen, sondern nur verschmähen kann? — womit wir denn bei dem decretum absolutum der partikularistischen Prädestinationslehre angelangt wären.

Aber von diesem Ziele will die Konkordienformel sich um jeden Preis entfernt halten; darum behauptet sie die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens **), verwirft den Ausweg durch jenen kontradiktorischen Gegensatz zwischen einem geheimen und dem offenbaren Willen Gottes ***), und will, daß ein Theil des

*) A. a. O. p. 662. vgl. 672. 673.

**) A. a. O. p. 805. 818. f.

***) A. a. O. p. 807.

menschlichen Geschlechtes verloren geht, nicht aus dem göttlichen Vorherwissen oder Vorherbestimmen, sondern lediglich aus seinem eignen verkehrten Verhalten abgeleitet wissen *). Wenn nun hiernach der göttliche Rathschluß über das Heil der Menschen ein durch das Verhalten derselben bedingter ist, so fragt sich: welches ist diese Bedingung, deren Nichterfüllung einen Theil der Menschen von dem Besitz des Heils ausschließt? Darauf antwortet zwar nicht ausdrücklich die Konkordienformel selbst, aber die ältere Lütherische Dogmatik in der weitern Entwickelung jener symbolischen Bestimmungen: der von Gott vorhergesehene Glaube an das Evangelium von Christo. Wir wollen hier die Schwierigkeiten, welche dieser dogmatischen Ansicht nach dem innern Zusammenhange ihrer Momente daraus erwachsen, daß doch nicht alle Menschen in Stand gesetzt werden von dem Evangelium etwas zu erfahren, unberührt lassen; aber wenn wir uns die tief innerliche Natur und lebenzeugende Macht dieses Glaubens im Sinne der evangelischen Lehre vergegenwärtigen, wie ließe sich dem gefallenen Menschen als solchem nach der vorher mitgetheilten Beschreibung seines Zustandes die Kraft zuschreiben diesen Glauben aus sich hervorzubringen? Von dieser Annahme, die nicht bloß den synergistischen Lehrtropus überschreiten, sondern ein specifisch von ihm verschiednes Pelagianisches Princip sanktioniren würde, ist denn auch die Lutherische Theologie und die Konkordienformel selbst weit entfernt; wie sie an der oben angeführten Stelle aus dem zweiten Artikel und an vielen andern auch das credere posse dem unwiedergebornen Menschen entschieden abspricht, so schreibt sie überall die Bewirkung alles dessen, was zu unsrer Bekehrung gehört, also vor Allem die Hervorbringung und Erhaltung des Glaubens der Wirksamkeit des heiligen Geistes im Menschen zu **).

*) A. a. O. p. 809. 818.
**) Art. II, p. 676: Deus — fidem aliasque pietatis virtutes

Allein wenn nun hiernach Gott die Erfüllung der Bedingung im menschlichen Verhalten, an welche er die Erwählung zum ewigen Leben geknüpft hat, selbst hervorbringen muß durch seine Wirksamkeit im Menschen, so folgt die Nichterfüllung der Bedingung ja nothwendig aus dem Fehlen dieser Wirksamkeit und des göttlichen Willens dazu, und umgekehrt, aus der Nichterfüllung der Bedingung folgt, daß es eben Gottes Wille nicht gewesen sein muß, diesem Menschen den zur Annahme des Heils nöthigen Beistand zu leisten; womit denn die gratia universalis und das decretum conditionatum sich doch wieder in die gratia particularis und das decretum absolutum auflöst. Keineswegs, wäre im Sinne der Konkordienformel zu antworten, denn der heilige Geist wirkt den seligmachenden Glauben nicht unmittelbar im Innern des Menschen, sondern durch das Gnadenmittel des göttlichen Wortes als sein Organ, und von dem Menschen hängt es ab, ob er dieses Gnadenmittel gebrauchen oder verschmähen will. Darum bezeichnet ja auch die Konkordienformel gleich zu Anfang ihres Artikels de libero arbitrio als die Klippen, welche die rechte Lehre von dem Antheil der menschlichen Freiheit an der Bekehrung zu vermeiden habe, nicht bloß die synergistischen Ansichten, sondern eben so sehr nach der andern Seite hin die Meinung der Enthusiasten, der spiritualistischen Sekten jener Zeit, daß Gott den Menschen ohne irgend ein kreatürliches Mittel oder Instrument, ohne äußerliche Predigt und Anhörung des göttlichen Wortes durch seinen Geist bekehre.

Und gewiß mit vollem Recht behauptet die Formel im Einklang mit der Augsburgischen Konfession *) und den Smal-

in nobis accendit, ita quidem ut haec omnia solius Spiritus Sancti dona sint atque operationes — um nur Eine Stelle unter vielen anzuführen.

*) Art. V. XVIII.

kaldischen Artikeln *) so wie mit mehrern Bekenntnissen der reformirten Kirche **), daß sich die bekehrende Wirksamkeit des heiligen Geistes überall durch das göttliche Wort vermittelt, und nur das Eine wäre hier zu wünschen gewesen, daß die altprotestantische Theologie der Mannigfaltigkeit in den Formen dieser Vermittelung weitern Raum gelassen hätte. Allein folgt nicht daraus nothwendig, daß der Mensch vor seiner Bekehrung und vor der Wirksamkeit der göttlichen Gnade in seinem Innern eines Zuges und Verlangens nach den ewigen Gütern, die das göttliche Wort darbietet, fähig sein müsse? Denn was sonst als ein solches Verlangen soll ihn denn bewegen können sich um das göttliche Wort zu kümmern? Und unter dieser Voraussetzung läßt sich auch einsehen, wie Alle, denen das göttliche Wort sich darbietet, des darin verkündigten Heils nur durch eigne Verschuldung, nämlich durch Unterdrückung jenes Zuges verlustig gehen können. Aber nicht minder klar ist, daß dann die obigen Bestimmungen der Konkordienformel über den Umfang des sittlichen Verderbens und über die Vernichtung der Willensfreiheit durch dasselbe sich eine Einschränkung im Sinn und Geist des Melanchthonschen Synergismus, den sie verwerfen, gefallen lassen müssen ***).

Indessen hat auch gegen diese Folgerung und Alles, was sich weiter aus ihr ergeben will, der Scharfsinn der Konkordien-

*) P. III, Art. VIII.

**) Z. B. Conf. Helvet. II, art. XIV. (Coll. Conff. ed. Niemeyer, p. 491.) art. XVI. (a. a. O. p. 496.) Conf. Belg. art. XXIV. (a. a. O. p. 375.).

***) Natürlich ohne daß sie sich die Formel von den tres causae conversionis so wie die Bezeichnung des menschlichen Antheils durch *συνεργεῖν* anzueignen brauchte; denn beide drücken das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in diesem Proceß allerdings auf eine schiefe Weise aus. Es ist eben nur die Empfänglichkeit für die Erlösung, welche in jenem Verlangen sich bethätigt; diese Empfänglichkeit ist aber weder eine Ursache der Bekehrung, noch im strengen Sinne ein Mitwirken zu der göttlichen Wirksamkeit.

formel die nöthigen Vorkehrungen getroffen. Dabei soll es bleiben, daß der Mensch die Freiheit in geistlichen Dingen, in demjenigen Lebensgebiet, welches sich auf sein Verhältniß zu Gott bezieht, durch die Erbsünde gänzlich eingebüßt habe. Dagegen sei dem gefallenen Menschen eine Freiheit in äußerlichen und natürlichen Dingen geblieben, vermöge deren er zwar zum Erwerb der wahren geistlichen Gerechtigkeit unmittelbar nichts beizutragen, wohl aber sich eines rechtschaffenen Lebenswandels zu befleißigen im Stande sei (externa honesta vita — von der Apologie iustitia rationis genannt — sonst iustitia civilis) *). Allerdings kann nach dem Lehrbegriff der Konkordienformel ein innerliches Verlangen nach dem göttlichen Wort den natürlichen Menschen nicht zur Beschäftigung mit demselben in Schriftlesen oder Predigthören bewegen, da er ja gegen das göttliche Wort nur Abneigung und Feindschaft in seinem Herzen tragen soll **). Jede Neigung zu dem Inhalt des göttlichen Wortes, auch die leiseste, kann vielmehr selbst nur eine Wirkung des heiligen Geistes durch das Wort sein. Wohl aber steht es noch in der Gewalt des unwiedergebornen Menschen, ob er sich durch Antriebe, die in das Gebiet jenes Strebens nach äußerlicher Ehrbarkeit oder in das seiner natürlichen Wißbegierde fallen, bewegen lassen will das Wort Gottes zu hören und zu lesen oder nicht ***).

*) Art. I, p. 640. II, p. 663. Die ältern Dogmatiker unsrer Kirche unterscheiden im Gebiet des freien Willens nach der Vollständigkeit seines Begriffes ein hemisphaerium superius und ein hemisphaerium inferius. Das erstere, lehrten sie, habe der freie Wille im natürlichen Menschen eingebüßt, im letztern dagegen, in welches jene iustitia civilis und andres damit Zusammenhangende fällt, besitze er noch aliquo modo seine Freiheit, z. B. Quenstedt, syst. theol. P. II, c. III, sect. 1, th. 7. f.

**) Art. II, p. 660. 661.

***) Art. II, p. 671. u. a. St. Die Konkordienformel bestimmt zwar nirgends die Natur dieser Antriebe; doch liegt das oben Gesagte

Hiernach also wäre dieß der Punkt, auf dem die Bedingtheit des göttlichen Rathschlusses mit ihrem ganzen Gewicht ruht, in dem die Entscheidungen über ewiges Heil oder Verderben sich zusammendrängen — der Gebrauch oder Nichtgebrauch des Gnadenmittels, entspringend nicht aus einem Unterschiede zwischen Hinneigung zu den göttlichen Dingen und Abneigung von denselben, sondern aus Motiven, die nach der strengen Forderung des Dogmas selbst schlechterdings kein inneres Verhältniß zu dem dargebotenen Gut haben dürfen. Aber grade darum weil ihm hiernach dieses innere Verhältniß fehlt, vermag jener Punkt eine solche Last gar nicht zu tragen. Daß die Wirksamkeit der göttlichen Gnade sich durch ein inneres Widerstreben oder Sichhingeben des Menschen bedingt und diesem entgegengesetzten Verhalten damit eine entscheidende Bedeutung einräumt, läßt sich mit dem Ernst des allgemeinen göttlichen Gnadenwillens, den die Lutherische Theologie mit vollem Recht gegen den Partikularismus eifrig behauptete, wohl vereinbaren; dagegen widerstreitet es diesem ernsten Gnadenwillen, daß solche entscheidende Bedeutung einem menschlichen Verhalten, dem jede religiös-sittliche Dignität

offenbar im Zusammenhange ihrer Sätze. Jedenfalls ist es nicht im Sinne der Konkordienformel, dem Anhören oder Lesen des göttlichen Wortes solche Motive unterzulegen wie Strauß thut, Dogm. B. 2, S. 446. Genauere Bestimmungen im obigen Sinne giebt schon Aegid. Hunnius, De providentia Dei et aeterna praedestinatione, p. 235. 243., und nach seinem Vorgang die Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts. So schreibt Quenstedt dem natürlichen Menschen das Vermögen äußerer heiliger Handlungen, der actiones paedagogicae, zu, z. B. die Kirche zu besuchen, das Wort Gottes zu hören, sich darüber mit Andern zu unterreden, die heilige Schrift zu lesen. Aber er beschränkt den Satz sogleich — nach Hülsemann — dahin, daß, wenn zu dem allgemeinen Verlangen die göttlichen Dinge zu wissen ein Verlangen nach ewigem Heil oder ein aus Ehrfurcht vor Gott entspringendes Verlangen der Gewohnheit des Sündigens zu entsagen hinzukomme, dieß nicht der Natur, sondern der gratia praeveniens angehöre, a. a. O. sect. 1, th. 6.

ausdrücklich abgesprochen wird, zukommen soll. Auch bleibt der Mensch im gefallnen Zustande doch geistiges Wesen, und soll er der Wirksamkeit des göttlichen Geistes theilhaftig werden, so kann dieß nicht mechanisch durch ein bloß leidendes Verhalten geschehen, sondern nur in der Weise eines geistig=lebendigen Empfangens, welches ein Thätigsein unmittelbar in sich schließt. Wenn diese geistige Empfänglichkeit, die aktive Erlösungsfähigkeit, durch die Sünde vernichtet sein soll, wo wäre dann auch ein Band zu finden zwischen dem alten und neuen Menschen, eine Bürgschaft der Identität des Subjektes in beiden Zuständen, wie sie der Begriff der Erlösung in seinem Unterschiede von dem der Schöpfung im strengen Sinne fordert? Um die Flacianischen Vorstellungen mit ihren Manichäischen Konsequenzen auszuschließen, reicht es keinesweges hin mit der Konkordienformel *) dieses festzuhalten, daß in dem unwiedergebornen und wiedergebornen Menschen, wie in dem Menschen vor und nach dem Fall, doch die Natur im metaphysischen Sinne dieselbe sei, daß die reichen Quellen ihrer mannigfachen Kräfte und Gaben auch in dem durch die Sünde entstandenen Zustande nicht aufgehört haben zu fließen; sondern es muß zu diesem Zweck auch die Identität des Menschen als sittlichen Wesens vor und nach der Erlösung gewahrt werden, was jenes Vermögen zu einer externa honesta vita noch nicht leistet **). Ja selbst um nur begreiflich zu machen, wie sich Je=

*) Art. I, de pecc. orig. p. 643. ff.

**) Ueber diese einfache Verneinung aller vires spirituales vom natürlichen Zustande des Menschen scheint die Formel an Einer Stelle entschieden hinauszugehen, art. II, p. 657: Etsi humana ratio seu naturalis intellectus hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet: tamen etc. Aber wenn diese Anerkennung auf den Zusammenhang ihrer Lehre vom natürlichen Zustande und der Erlösung einen Einfluß ausübt, so ist es doch nur der, daß der Funke dieser Erkenntniß dem Menschen das äußerliche (historische) Verständniß von dem Inhalt des göttlichen Wortes überhaupt erst möglich macht. Aus diesen Be=

mand zum äußern Gebrauch des Gnadenmittels, ohne welchen der heilige Geist sein inneres Werk nicht beginnt, zu entschließen vermag, muß nothwendig ein innerer Anknüpfungspunkt für die Erneuerung im natürlichen Menschen angenommen werden. Denn wenn er innerlich dem Inhalt des Evangeliums nur widerstreben kann *), und wenn die Antriebe zum Anhören desselben ihm nur aus jenem äußerlichen und niedern Lebensgebiet kommen, in welchem er noch eine gewisse Freiheit hat, obgleich auch nur eine sehr geschwächte **), wie sollten diese schwachen Antriebe nicht immerfort durch jenes viel stärkere Widerstreben überwältigt und unterdrückt werden?

Da nun andrerseits nach dem Zeugniß der Erfahrung nicht Alle, die dem Gebrauch des göttlichen Wortes, dem Lesen der Schrift und dem Hören der Predigt, sich nicht entziehen, zum wahren und lebendigen Glauben gelangen, so ließ sich, wenn man auch hier der partikularistischen Prädestinationslehre den Zugang abschneiden wollte, die Anerkennung doch nicht umgehen, daß das wirkliche Eintreten der göttlichen Gnadenwirkung in die Seele eines Menschen auch an eine innere Bedingung geknüpft

stimmungen entwickelt sich dann bei den orthodoxen Dogmatikern der sonderbare Lehrtropus, daß das göttliche Ebenbild — nach ihrer Auffassung dieses Begriffes — in der verderbten Natur zwar gänzlich verloren gegangen, aber doch einige Trümmer desselben übrig geblieben seien (divinae imaginis amissio et quidem totalis, remanentibus saltem quibusdam sive ruderibus sive vestigiis, sagt Quenstedt a. a. O. c. II, sect. I, th. 25.), welche eben das Vermögen des Menschen zu jenen actiones paedagogicae bedingen. Die Augsburg. Konf. verneint in ihrem 18ten Art. bloß, daß der freie Wille ohne den heiligen Geist die Kraft habe die geistliche Gerechtigkeit hervorzubringen; ja in den darauf folgenden Worten könnte man sogar eine Begünstigung semipelagianischer Vorstellung finden — in dem einschränkenden aut certe peragere der aus (Pseudo-) Augustinus mitgetheilten Stelle —, wenn sich das Bekenntniß für jedes einzelne Wort eines Citats außer dem Zweck seiner Anführung verantwortlich machen ließe.

*) Art. II, p. 660. 661. 672.

**) Art. I. p. 640.

sei. Das Interesse des dogmatischen Systems, wie es einmal die synergistische Ansicht als eine Ausweichung nach der Pelagianischen Seite hin von sich ausgeschlossen hatte, schien befriedigt zu sein, wenn es gelang diese innere Bedingung lediglich negativ zu fassen.

Die Konkordienformel zwar enthält hierüber noch keine deutliche und in sich selbst zusammenstimmende Festsetzung, sondern erst die Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts gehen genauer auf dieses Problem ein. Schon Gerhard unterscheidet zu diesem Zweck zwischen einem nolle privativum und einem nolle positivum oder auch zwischen einer malitia originalis und einer actualis pertinacia *). Schärfer aber behandelt diesen Punkt nach dem Vorgange andrer Dogmatiker Quenstedt **). Alles kommt hier an auf den Unterschied zwischen der natürlichen, d. h. aus der verderbten menschlichen Natur von selbst entspringenden Abneigung und dem hartnäckigen, geflissentlich genährten Widerstreben gegen das göttliche Wort. Die erste Art des Widerstrebens setzt sich dem göttlichen Wort überall entgegen, und kann nur durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes — als gratia praeparans — überwunden werden. Die zweite Art des Widerstrebens überwindet der heilige Geist nicht, weil sein Wirken nicht ein unwiderstehliches ist; ihrer sich zu enthalten ist Sache des Menschen und das Vermögen dazu liegt allerdings in seinen natürlichen Kräften. Mit Hülfe dieser Unterscheidung war es denn möglich zusammenzubringen, was in der Konkordienformel sich zu widersprechen scheint, einerseits zu lehren, der Mensch widerstrebe dem Wort und Willen Gottes, bis ihn Gott vom Tode der Sünde erwecke, erleuchte und erneuere ***),

*) Loci theol. loc. de lib. arbitr. §. 81. loc. de elect. et reprob. §. 139.

**) Syst. theol. P. III, cap. VII, sect. 1, th. 25. seq. Vgl. Baier, Comp. theol. posit. P. III, c. IV, §. 38. 39.

***) Sol. declar. art. II, p. 673.

andrerseits die Behauptung abzulehnen, der heilige Geist werde den ihm Widerstrebenden gegeben *).

So wäre denn also die Bedingung von Seiten des Menschen, an welche die Bekehrung desselben geknüpft ist, nur diese bloß negative, daß er sich des muthwilligen und hartnäckigen Widerstrebens gegen die sich ihm darbietende Gnade enthalte; was dann den Begriff einer lediglich passiven Erlösungsfähigkeit (capacitas passiva) gäbe. Aber ist diese Bedingung wirklich so ganz negativ, wie sie auf den ersten Blick erscheint? Wenn das menschliche Herz vor und abgesehen von den Wirkungen der Erlösung in ihm schlechterdings kein andres Verhältniß zu dem Inhalt des göttlichen Wortes hat als das der Abneigung und des Widerstrebens, so muß ja dieses Widerstreben, wenn und so oft das göttliche Wort ihm entgegentritt, sich behaupten und so sich von selbst und überall — denn was gäbe es im menschlichen Herzen, was es daran zu hindern vermöchte? — zu jenem höhern Grade, dem hartnäckigen und boshaften Widerstreben, steigern. Es hilft dann nichts zu sagen, daß jenes natürliche Widerstreben doch von der Wirkung des heiligen Geistes überwunden werde; denn wenn sie ihren Kampf gegen dasselbe beginnt — was doch nur geschehen kann, insofern dem Menschen das Wort schon dargeboten ist —, findet sie nicht mehr bloß dieses natürliche Widerstreben rein für sich, sondern sich steigernd und vertiefend zum hartnäckigen Widerstreben. Das Resultat wäre also, daß Niemand des Heiles theilhaftig würde. Wenn nun dieß aller Erfahrung und allen Voraussetzungen widerspricht, so fragt sich, wie diese Steigerung des natürlichen Widerstrebens, welches, für sich genommen, von der Wirkung des göttlichen Geistes überwunden wird, zu dem hartnäckigen Widerstande, welcher nicht überwunden wird, verhütet werden soll? Der Ausweg,

*) A. a. O. p. 679.

daß eben die Wirksamkeit des heiligen Geistes selbst diese Steigerung in einem Theil derer, die das Wort hören, verhüte, ist uns verschlossen; denn die Aufgabe ist ja hier, dasjenige Verhalten des Menschen erst festzustellen, wodurch das erste Eintreten dieser Wirksamkeit in sein Inneres eben bedingt ist. Oder ist es damit so gemeint, daß die Erfüllung dieser Bedingung selbst wieder lediglich Werk des göttlichen Geistes sein soll, so führt dieser Ausweg sofort wieder zur Annahme einer unbedingten Vorherbestimmung und zwar, bei dem entgegengesetzten Erfolge der Gnadendarbietung, zu jener abschreckenden Theorie von dem doppelten Willen in Gott zurück. Sich aber auf äußere Umstände und Fügungen zu berufen, durch welche viele Menschen für die Wirksamkeit des heiligen Geistes vorbereitet und so die Fortentwickelung jenes natürlichen Widerstrebens zum muthwilligen in ihnen verhindert werde, das ist, wie sich ganz von selbst versteht, nur statthaft, wenn man irgend eine innere Empfänglichkeit des menschlichen Herzens für die heilsame Absicht dieser äußern Fügungen schon voraussetzt.

Und eben die Anerkennung einer im natürlichen Zustande noch vorhandenen Empfänglichkeit des menschlichen Herzens für die Wirkungen der Gnade, einer Empfänglichkeit, deren Begriff allerdings mehr enthält als jene capacitas mere passiva, ist es, zu der die Lutherische Dogmatik durch ihre eigne Konsequenz mit großer Gewalt getrieben wird, insofern sie die unbedingte Prädestination und die Flacianische Uebertreibung wirklich von sich abhalten will. Allein dieß führt dann rückwärts nothwendig zu einer Einschränkung der obigen Bestimmungen über den Umfang des natürlichen Verderbens. Denn jene Empfänglichkeit hat zu ihrer Voraussetzung ein neben den widerstrebenden Richtungen vorhandenes Element von Hinneigung zum Inhalt des göttlichen Wortes, welches also die allgemeine Herrschaft der Sünde noch übrig gelassen haben muß.

Soll jene Steigerung des natürlichen Widerstrebens zum muthwilligen verhütet werden können, so muß es im natürlichen Zustande des Menschen etwas geben, was jenem Widerstreben überhaupt entgegenwirkt. Daraus ergiebt sich weiter, daß auch die sittliche Freiheit, das Vermögen dem höhern Zuge in unsrer Natur, auf dem jenes Element von Hinneigung zum göttlichen Wort beruht, zu folgen oder seiner nicht zu achten, im natürlichen Zustande wenn gleich gehemmt und in schwierige Verwickelungen hineingedrängt doch nicht vernichtet sein kann*).

Und was könnte auch die Annahme einer solchen Vernichtung sonst für einen Sinn haben, als daß Gewissen und Gottesbewußtsein im natürlichen Menschen entweder gänzlich erloschen oder doch schlechterdings aller praktischen Wirksamkeit beraubt seien, so daß sie nur noch als die Schattengestalt eines lediglich theoretischen Bewußtseins von Gott, vom Guten vorhanden wären ohne irgend einen innern Antrieb zu entsprechendem Thun? Wollen wir im Ernst behaupten, daß es sich wirklich so verhalte? Wie ließen sich dann unzählige Thatsachen aus dem Gebiet des von der Erlösung unberührten Lebens begreifen? —

*) Dieses Resultat und seine Begründung ist die Kehrseite zu dem von Schleiermacher in der Abhandlung über die Erwählung S. 10. f. geführten Beweis, daß das Lutherische Dogma, wenn es seine antisynergistischen Bestimmungen konsequent festhalten wolle, die unbedingte Vorherbestimmung annehmen müsse. Schleiermacher geht nun freilich noch weiter; er ist mit Calvin überzeugt, daß die Nichtanerkennung dieser Prädestination bei folgerichtigem Verfahren nothwendig zum vollen Pelagianismus hinüberführe. Um uns indessen deutlich zu machen, wie in Schleiermachers Sinne die kirchlichen Gegensätze eigentlich zu stehen kommen, mögen wir uns erinnern, daß er dem Calvinischen Dogma seine Zustimmung nur unter der Bedingung seiner Korrektur durch die ἀποκατάστασις πάντων ertheilt — offenbar doch um die Abweichung nach der entgegengesetzten Seite, der Manichäischen, zu vermeiden. — Zu vergleichen ist übrigens mit der obigen Ausführung die meisterhafte Abhandlung von Nitzsch über die Erbsünde in seiner protest. Beantwortung der Möhlerschen Symbolik. (Theol. Stud. u. Krit. 1834, H. 2, S. 249. ff.)

Das schroffe Urtheil der Reformatoren (auch Melanchthons in seiner frühern Periode) über den Grad, in welchem die sittliche Fähigkeit des Unwiedergebornen durch die allgemeine Sündhaftigkeit zerrüttet sei, erklärt sich großentheils aus einer Verwechselung, die für sie um so schwerer zu vermeiden war, je mehr auch die ganze Betrachtungsweise ihres großen Lehrers Augustinus darin befangen ist. Weil außerhalb des Zusammenhanges mit der Erlösung in Christo das wahre Princip des sittlichen Lebens, die demüthige, selbstverleugnende Liebe zu Gott, nirgends anzutreffen ist, meinten sie die edeln sittlichen Elemente, die uns in jenen andern Lebensgebieten begegnen, in letzter Beziehung aus selbstischen Triebfedern ableiten zu müssen. Sie übersahen dabei, daß, wo die Liebe zu Gott noch nicht als das höchste Princip des sittlichen Lebens in's Bewußtsein getreten ist, doch das Gesetz im Gewissen und die seinen verschiedenen Momenten entsprechenden Antriebe des sittlichen Gefühls, das *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*, schon einen bestimmenden Einfluß zu üben vermögen. Daß in solchem Zustande der Gehorsam gegen das Gesetz als solches niemals wirklich herrschendes Princip ist, muß ohne alle Einschränkung zugegeben werden; aber eben so wenig dürfen wir der Erfahrung gegenüber leugnen, daß der Mensch außer der Theilnahme an der Erlösung in einzelnen Fällen durch das Bewußtsein seiner Pflicht und ihres unbedingten Gebotes zu einem Handeln im Widerstreite mit den Forderungen der selbstischen Begierde sich bestimmen läßt. Das ist das *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθὸν* oder *δικαιοσύνην*, das *φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν*, das *φυλάσσειν τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου*, was Petrus und Paulus ausdrücklich auch Heiden zueignen*). Der Begriff

*) Apgesch. 10, 35. Röm. 2, 10. 14 26. In dieses Gebiet gehört auch das von Christo selbst gebrauchte Beispiel des barmherzigen Samariters, Luc. 10.

der iustitia civilis, wie ihn die Reformatoren gebildet haben, um jene Elemente damit zu umfassen, reicht zu diesem Zwecke keinesweges hin*). Wir wollen nicht widerstreben, wenn uns der freie Gang unsrer Untersuchung zu der Anerkennung führen sollte, daß das ursprüngliche Urtheil des Protestantismus über den sittlich-religiösen Werth des Heidenthums und des natürlichen Lebens überhaupt in seinem tiefsten Grunde und somit in seinem letzten Ergebniß der Wahrheit gemäß ist. Aber die besondern Bestimmungen zu vertreten, durch die sie sich dieses Urtheil auf ihrem Standpunkt vermitteln, wird heut zu Tage Niemand unternehmen, der sich gegen die umfassendere Erforschung und eindringendere sittliche Würdigung des Heidenthums durch die neuere Wissenschaft nicht ganz verschlossen hat.

Doch grade die neuere Wissenschaft, zwar nicht in dem historischen Gebiet, welches wir eben im Auge hatten, sondern in dem der Philosophie und Theologie, hat sich nicht selten dieser dogmatischen Bestimmungen, nach welchen der Mensch im natürlichen Zustande auch nicht eine Spur von Freiheit in Bezug auf sein Verhältniß zu Gott und dessen heiligem Willen und eben darum auch keine positive Empfänglichkeit für die Wirkung der göttlichen Gnade besitzt, als ächt spekulativer angenommen, und dagegen die synergistische Ansicht und jede Annäherung an dieselbe sehr unphilosophisch gefunden.

*) Damit scheint auch Harleß einverstanden zu sein, christliche Ethik S. 54. 55. Anders dagegen Sartorius, die Lehre von der heil. Liebe I, S. 173. — Die Frage, die es hier gilt, wäre natürlich nicht so zu stellen: ob dieser Begriff ausreicht, insofern er alle sittlichen Elemente des Lebens in sich faßt, die auch da angetroffen werden, wo die iustitia spiritualis nicht ist; sondern so: ob er, wie die Reformatoren seinen Inhalt positiv bestimmen, geeignet ist alle diese Elemente zu umfassen. Die Bezeichnung durch iustitia rationis ist allerdings einer genügendern Entfaltung des Begriffes günstig; aber die altprotestantische Auslegung der iustitia rationis setzt dieselbe eben zur bloßen iustitia civilis herab.

Gewiß eine sehr unerwartete Hülfe für das strenge Urtheil unsrer Reformatoren und symbolischen Bücher über diesen natürlichen Zustand und über den eigentlichen Gehalt aller Tugend und Erkenntniß des Heidenthums! Indessen dürfte es mehr als voreilig sein, wenn die Freunde dieses Urtheils sich solcher Bundesgenossenschaft erfreuen wollten. Denn ist es diesen philosophischen Gegnern des Synergismus und seines Ueberrestes von sittlicher Selbstbewegung des Willens nun wirklich Ernst damit dieses Urtheil zu unterschreiben? Nichts weniger; denn ihre starken Verneinungen, in denen sie mit der altprotestantischen Orthodoxie völlig zu harmoniren scheinen, gehen, genauer betrachtet, gar nicht gegen den wirklichen Zustand des menschlichen Geschlechtes außerhalb der Erlösung, sondern gegen die abstrakte Natürlichkeit des Menschen. Diese aber ist ihnen keinesweges der vollständige Ausdruck für jenen Zustand, sondern eben nur eine Abstraktion. Theils mit Hülfe der altkirchlichen Vorstellung vom λόγος σπερματικὸς, theils durch eine erweiternde Ausdeutung des Begriffes der vorbereitenden Gnade vermögen sie nun von dem Zustande des menschlichen Geschlechtes und des Einzelnen, den jene Theologen unter dem natürlichen verstehen, so viel Gutes, Edles, Göttliches zu rühmen, daß sie den Gegensatz zwischen Natur und Gnade in demselben Augenblicke vernichten, in welchem sie ihn im strengsten qualitativen Sinne zu fassen scheinen. Diese Behandlung der Begriffe gewährt aber den Vortheil, daß man mit der exaktesten protestantischen Orthodoxie gegen katholische, synergistische und sonstige Heterodoxie die absolute Ohnmacht und Verwerflichkeit das natürlichen Zustandes behaupten, jede ächte religiöse Regung im Gebiet des Heidenthums von der Wirksamkeit der Gnade ableiten, ja derselben, noch über jene Orthodoxie hinaus, auch die iustitia civilis, wie die Reformatoren ihren Begriff bestimmten, vindiciren und doch wieder auf einem spekulativen Gipfel stehen

kann, von welchem aus der Gegensatz zwischen Natur und Gnade zu dem Unterschiede nothwendiger Entwickelungsmomente des menschlichen Wesens zusammensinkt.

Wenn indessen nichts weiter behauptet werden soll als dieß, daß aus der abstrakten, also von Gott und seinem Willen abgewandten Natürlichkeit des Menschen schlechterdings nichts Gutes zu entspringen vermag, oder daß das Fleisch und was von ihm herkommt nicht zugleich ein Herausstreben des natürlichen Menschen aus seinem sündigen Zustande sein kann*), so versteht sich dieß so sehr von selbst, daß selbst der entschiedenste Pelagianismus es zugeben kann, ohne sich selbst im Geringsten aufzugeben. — Wie die Theologie des sechzehnten Jahrhunderts in allen ihren Richtungen, die katholische und Lutherische mit ihren verschiednen Schulen, die Calvinische, die Socinianische, diese Frage behandelt hat, beziehen sich ihre Behauptungen und Verneinungen ganz auf wirkliche zeitlich auseinandertretende Zustände, auf den Zustand des Menschen außer oder in der Theilnahme an der Erlösung, außer oder in der Anschließung an den historischen Christus, nicht aber auf Momente oder Seiten des menschlichen Wesens in abstrakter Isolirung gedacht. Das eigentliche Problem tritt darum erst hervor mit der Frage, ob der Mensch im natürlichen Zustande lediglich Fleisch ist, oder ob neben dem Princip des Fleisches noch ein andres Princip in seinem Wesen liegt, das im natürlichen Zustande durch die Sünde wiewohl unterdrückt so doch nicht ganz zerstört ist. Will man dieses Princip als *σπέρμα τοῦ λόγου* betrachten, so wird dadurch in Beziehung auf den hier vorliegenden Streitpunkt nichts Wesentliches geändert, sofern nur einerseits der Gedanke nicht in den pantheistischen Sinn einer

*) Was z. B. Baur, Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus S. 197 (zweite Ausg.) nöthig gefunden hat gegen Nitzsch zu vertheidigen.

Wesensidentität zwischen Gott und dem Menschen ausgedeutet, andrerseits festgehalten wird, daß dieß σπέρμα zum ursprünglichen Wesen des Menschen selbst gehört und eben vermöge seiner unzerstörlichen Natur auch im Abfall des Menschen von Gott als Schranke für die zerrüttende Gewalt der Sünde und als Anknüpfungspunkt für die Wiederherstellung sich behauptet hat. Was aber die Auskunft betrifft, diejenigen Momente des unerlöseten Lebens, welche die Empfänglichkeit desselben für die Erlösung bedingen, als ein Wirken der vorbereitenden Gnade zu fassen, so ist bekannt, daß schon der Pelagianismus unter dem Begriff der Gnade gelegentlich auch das Gesetz, die Vernunft, durch die wir die bloß empfindenden Wesen übertreffen, den freien Willen als die zu unsrer Natur gehörige Möglichkeit nicht zu sündigen, ja unser Geschaffensein aus nichts befaßte*), doch wohl schwerlich um die Gnade desto mehr zu verherrlichen, sondern vielmehr um den Unterschied zwischen Natur und Gnade gänzlich zu verwischen und damit von seiner eignen zukünftigen Vollendung durch den Pantheismus zu weissagen. Der biblische Begriff der Gnade ist ein viel bestimmterer; was zur ursprünglichen Konstituirung der menschlichen Natur selbst gehört, ist, wiewohl freie göttliche Gabe, doch nicht Gnade, weßhalb eben die altprotestantische Theologie die katholische Auffassung der Urgerechtigkeit als eines Gnadengeschenks nicht gelten ließ; das göttliche Wollen und Wirken, welches die Schrift als Gnade bezeichnet, setzt immer eine dem Menschen an sich obliegende Leistung, nämlich als fehlende, voraus; es ist wesentlich ein Hinzukommendes zu dem, was aus der menschlichen Natur und ihren Kräften in ihrem durch die Sünde bedingten Zustande noch zu entspringen vermag. Wir wollen keineswegs leugnen, daß sich der vorbereitenden Gnade im Zusammenhang der christlichen Lehre

*) Vgl. Augustinus de gestis Pelagii c. 22. Op. imperf. c. Jul. l. I, c. 95.

ein weiteres Gebiet vindiciren läßt als ihr unsre ältere Theologie einräumt; soll aber der Begriff der Gnade über die eben bezeichneten Grenzen hinaus ausgedehnt werden, so wird er zerrissen, in seiner eigenthümlichen Bedeutung vernichtet. In der babylonischen Sprachverwirrung unsrer Zeit hat der Satz: Alles ist Gnade, in manchem Munde nur den Sinn: Nichts ist Gnade. —

Wenn überhaupt von der Konkordienformel zu sagen ist, daß sie zu sehr dogmatische Abhandlung — und als solche gewiß ein Meisterstück gründlicher und besonnener Entwickelung der Lehre — ist, um nicht den Charakter einer kirchlichen Bekenntnißschrift vielfach zu trüben, so gilt dieß auch von ihrer Behandlung unsers Gegenstandes. Indem sie die Grenzen des in einem kirchlichen Bekenntniß Bestimmbaren, welche die übrigen symbolischen Bücher Lutherischer und reformirter Seits hier im Allgemeinen wohl gewahrt haben, überschreitet, hat sie den individuell gefärbten Ausdruck einer christlichen Grundüberzeugung zur Norm dogmatischer Orthodoxie gemacht. Werden ihre Bestimmungen: hominis naturam et personam — peccato originali — prorsus et totaliter — totam esse coram Deo infectam, venenatam et penitus corruptam *), so daß sie ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud nisi peccare possit **), nicht nach der Weise des ascetischen oder rednerischen Sprachgebrauchs, sondern in streng dogmatischem Sinne genommen ***), so wird damit dem natürlichen Zustande jedes Element von wirklich sittlicher Bedeutung entschieden abgesprochen.

*) Art. I, p. 639.

**) A. a. O. p. 643.

***) Es ist wegen dieses Unterschiedes nicht unbedenklich, wenn eine Lehrschrift ihre Sätze auf den Ausdruck eines Kirchenliedes stützt, wie die Konkordienformel an der eben angeführten Stelle sich auf das Lied: Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen, beruft.

Wir sind schon früher (B. 1, S. 240.) auf die Thatsache aufmerksam geworden, daß es auch für den entschlossensten Bösewicht in der Regel noch Greuelthaten giebt, vor denen er, und wäre es auch nur für einen Augenblick, zurückschaudert, wenn die Versuchung dazu an ihn herantritt. Dieß ist ein unzweideutiges Zeugniß, daß auch ein Solcher einer sittlichen Verschlimmerung fähig ist. Wo aber noch Verschlimmerung möglich ist, da muß es auch noch irgend eine Gewalt des Guten, wie tief verschüttet unter der Asche zügellosen Lasterlebens der Funke desselben glimmen mag, zu zerstören geben*). Auch werden wir selbst dem tief zerrütteten Menschen im Allgemeinen das Vermögen den Fortschritt seiner Verschlimmerung irgendwie aufzuhalten oder zu beschleunigen — also noch einen Rest von sittlicher Willensfreiheit in formalem Sinne — nicht schlechterdings absprechen dürfen. Und wenn dieß an den entartetsten Erzeugnissen des natürlichen Zustandes anerkannt werden muß, wievielmehr werden diese Anerkennung seine bessern Gestaltungen fordern! So edel ist die menschliche Natur von Gott geschaffen, daß sie auch im schweren und tiefen Fall die in der Macht des Guten sich kund gebenden Spuren ihres Ursprunges nicht so leicht ganz zu vernichten vermag. — Daß Paulus Röm. 7, 14—25. nicht, wie unsre ältern Theologen, durch ihr Dogma befangen, fast einmüthig annahmen**), den Zustand des Wiedergebornen, sondern den des Unwiedergebornen, der noch nichts Höheres hat

*) Quamdiu natura corrumpitur, inest ei bonum, quo privetur, sagt Augustinus im Enchiridion c. XII, freilich in etwas anderm Sinne als dem obigen, indem er auch hier den metaphysischen und den ethischen Begriff des Guten in einander mischt.

**) Vgl. Chemnitz, Examen conc. trid. P. I, p. 219. seq. Hutter, Loci comm. p. 337. seq. Gerhard, Loci theol. — loc. de imagine Dei §. 127. de pecc. actual. §. 42. Quenstedt, Syst. theol. P. II, c. II, sect. 2, qu. 9. ἔκδιχ. Baier, Comp. th. pos. P. III, c. VI, §. 4. Vgl. über die Geschichte der Auslegung dieses Abschnittes Tholucks Kommentar S. 353. f.

als das Gesetz, schildern will, darüber kann namentlich eine sorgfältige Erwägung des größern Zusammenhanges, in welchem dieser Abschnitt steht, keinen Zweifel lassen. Nun liefert die Darstellung dieses Zustandes unstreitig, für sich genommen, ein ganz negatives Resultat; es ist da keine sittliche Kraft, welche das in die Gewalt der Sünde verkaufte Ich zu befreien vermöchte, sondern es bleibt gefangen unter dem Gesetz der Sünde, welches sein erscheinendes Leben beherrscht. Aber dieser tiefe Zwiespalt und Kampf, dieses *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*, dieses *θέλειν ποιεῖν τὸ καλὸν*, welches nur immerfort von dem herrschenden Princip des Fleisches an seiner Verwirklichung gehindert wird — das Alles ist doch wahrlich nicht das Verhalten eines Steines zu dem Willen und Gesetz Gottes. Solche abstrakte Betrachtung des natürlichen Zustandes führt nothwendig zu einer gewissen Unfruchtbarkeit in der Auffassung seiner besondern Bestimmungen; es fehlt ihr an einem zureichenden Schlüssel für die mannigfaltigen sittlichen Unterschiede, Bewegungen und Veränderungen desselben. Der Schrift und Erfahrung gemäßer ist unstreitig der Ausdruck für den natürlichen Zustand des Menschen, in welchem Neander*) die Paulinische Darstellung dieses Zustandes zusammenfaßt — «zwei

*) Pflanzung der K. durch die App. S. 587. Vgl. die Bemerkungen von Nitzsch im System der christlichen Lehre zu §. 114 (vierte Aufl.). — Im Wesentlichen dasselbe Resultat liefert die erste Hälfte der Steudelschen Abhandlung über Sünde und Gnade (Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1832, H. 1, S. 125. f.), wiewohl wir hier eine genauere Bezeichnung der Schranken vermissen, welche allen sittlichen Leistungen des natürlichen Menschen gesetzt sind. — Dabei versteht es sich übrigens von selbst, daß die mechanischen Theilungen zwischen der Macht des Guten und des Bösen im natürlichen Zustande so wie zwischen dem Werke der Gnade und der menschlichen Freiheit in der Bekehrung, wie sie Sartorius a. a. O. S. 183. f. dem Semipelagianismus und Synergismus, und in Bezug auf Erstern gewiß nicht ohne Grund, vorwirft, als gänzlich unangemessen von diesem Verhältniß fernzuhalten sind.

einander widerstreitende Principien, das Princip des göttlichen Geschlechts, das Gottverwandte in der Anlage des Gottes- und des darin begründeten sittlichen Selbstbewußtseins, die Reaktion der religiös-sittlichen ursprünglichen Natur des Menschen und das Princip der Sünde, Geist*) und Fleisch» — so jedoch, daß jenes Princip durch dieses «in seiner Entwickelung und Wirksamkeit gehemmt, also gefangen gehalten wird». Der Mensch im natürlichen Zustande, ohne den Frieden in der Versöhnung, ist eben darum weil dieser Friede die Wahrheit seines Lebens ist, nicht ein in sich ruhiges, abgeschlossenes, sondern ein in sich entzweites, widerspruchsvolles, unruhiges Wesen, welches grade dadurch, daß es nicht aufhören kann Frieden und innere Einheit zu suchen, rastlos umhergetrieben wird. Temperamentseigenschaften, jugendliche Bewußtlosigkeit, ausgezeichnete Gunst der äußern Lage, ein ungewöhnliches Maß von Geistesdumpfheit können den innern Zwiespalt verhüllen, aber in der Tiefe liegt er überall verborgen, wartend auf die Veranlassung zum Ausbruch; und in unzähligen Menschen wirkt er mitbestimmend auf alle Zustände ihres Daseins ein, und prägt sich selbst den festen Zügen des Antlitzes als Ausdruck von Unsicherheit und Unbehagen, von Sorge und Angst ein. Eben darum ist es auch die höchste Thätigkeit der im natürlichen Zustande noch vorhandenen Macht des Guten, nicht aus sich selbst eine der göttlichen Forderung entsprechende Thätigkeit hervorbringen zu wollen — denn das vermag sie keinesweges —, sondern den Menschen zur demüthigen und hingebenden Anschließung an die Erlösung zu treiben; und das an sich Vortreffliche wird in der Wirklichkeit zur schlimmsten Verkehrung, wenn es sich der sich darbietenden Erlösung gegenüber selbstgenugsam und trotzig auf sich selber stellt.

*) Vgl. über die Bezeichnung, welche Paulus für dieses Moment des Gegensatzes in Bezug auf den natürlichen Menschen wählt, B. 1, S. 396.

Nitzsch macht in seiner Anti-Möhlerschen Abhandlung über die Erbsünde auf den sittlichen Werthunterschied aufmerksam, der zwischen den Individuen auch abgesehen von der Erlösung besteht *). Die Erfahrung bezeugt uns diesen Unterschied überall, und die heilige Schrift bestätigt ihn so entschieden, daß seine Anerkennung durch das ganze A. und N. Testament durchgreift. Ja so groß erscheint dieser Unterschied, daß er uns zweifelhaft machen kann, ob wir auch wohl befugt sind diese mannigfaltigen Arten und Grade des sittlichen Lebens unter Ein verneinendes Urtheil in Beziehung auf sein innerstes Princip zusammenzufassen **). Es giebt nicht bloß einen Gegensatz zwischen dem Leben in und außer der Theilnahme an der Erlösung, sondern innerhalb des letzten Gebietes stehen einander wieder gegenüber die edeln, überwiegend auf das Geistige gerichteten Naturen, denen es eben darum leichter wird ihre Sinnlichkeit in gewissen Zügeln zu halten, und die gemeinen, dem Materiellen zugewandten Naturen, bald in der Weise wilder Ausschweifung, bald in der Gestalt träger Hingebung Knechte der Sinnlichkeit, die Menschen von wohlwollendem, mildem, versöhnlichem Sinne, von lebendigem Gefühl für Wahrheit und Recht, und hartherzige, hassende Menschen, denen ihrem Interesse gegenüber Wahrheit und Recht gleichgültig geworden sind. Mag es sich immerhin beweisen lassen, daß die zweite Klasse die weit zahlreichere ist,

*) A. a. O. S. 257. f.

**) In diesem Sinne macht z. B. David Schulz von diesem Unterschiede Gebrauch, indem er ihn durch eine Reihe von Aussprüchen und Beispielen besonders aus dem A. T. belegt, in der «schriftmäßigen Beurtheilung der Lehre von der Erbsünde», dem Anhange zu der christlichen Lehre vom Glauben S. 235. ff. Aehnlich Bretschneider, die Grundlage des evangelischen Pietismus, S. 49. f. Daß übrigens unsre alten Theologen bei ihrer Ausbildung der Lehre von der Erbsünde diesen Unterschied keinesweges übersehen haben, davon kann man sich leicht z. B. aus des Hunnius Schrift de providentia Dei p. 239., eben so aus Gerhard und Quenstedt überzeugen.

dadurch verliert die Thatsache, daß es doch in diesem Gebiet eine Auswahl edler und rechtschaffener Menschen giebt, nichts von ihrem Gewicht für unsre Frage.

Wir machen uns die Wendung, die durch diese in ihrer Wahrheit unabweisliche Unterscheidung unsre Betrachtung erhält, gern zu Nutze, um uns dadurch einer lästigen Obliegenheit zu entziehen — der Nachweisung der Sünde in den Gebieten, in denen Jeder ihr Vorhandensein ohnehin anerkennt. Was aber die Bessern und Edlern betrifft, so fragt sich zunächst doch nur, ob auch in ihrem Leben die Sünde irgendwie vorhanden ist. Die Frage geht hier noch rein auf das bloße Faktum der Thatsünde, und die Antwort kann uns nur die Erfahrung geben. Wer aber der Erfahrung von dieser Seite einige Aufmerksamkeit gewidmet hat, der wird es, wiewohl es hier der Natur der Sache nach einen strengen Induktionsbeweis nicht geben kann, doch als unzweifelhafte Thatsache betrachten, daß jedes menschliche Leben, welches die früheste Periode kindlicher Bewußtlosigkeit überschritten hat, auch ein mit wirklicher Sünde irgendwie beflecktes ist. Das Gegentheil zu behaupten, gilt ja wohl allgemein als Zeugniß von Unerfahrenheit und Unbekanntschaft mit dem Leben, die man dem jugendlichen Enthusiasmus für verehrte Personen verzeiht, aber nicht dem reifern Bewußtsein.

Selbst die Theorien, welche die wahre Bedeutung der Sünde durch Verflüchtigung vernichten, müssen ihr allgemeines Vorkommen im menschlichen Leben auf ihre Weise anerkennen. Von den pantheistischen Denkweisen haben wir uns früher zur Genüge überzeugt, daß sie in letzter Instanz auf ihren spekulativen Standpunkten die Sünde als solche zu leugnen genöthigt sind. Aber darum leugnen sie keinesweges, daß, was das sittliche Bewußtsein als Sünde verwerfen muß, in jedem menschlichen Leben sich findet. Ja wie der Pantheismus überhaupt die Mittel zu

einer reichern und großartigern Weltanschauung besitzt, als der theologische Rationalismus sie zu gewähren vermag, und wie er eben vermöge dieses Reichthums auch leichter eine dämonische Richtung nimmt als dieser, so weiß er auch das Böse in der Energie seines Gegensatzes gegen das Gute und in dem Umfange seiner Gewalt über den Menschen viel lebendiger aufzufassen und auszudrücken als letztere Ansicht. Und grade darum weil er die Zauberformel gefunden zu haben meint, um das Böse auch bis in dessen äußerste Spitzen seiner Welt als ein nothwendiges Element einzuverleiben, hat er auch kein Interesse mehr sich den rosenfarbnen Illusionen hinzugeben, durch die sich jene Denkart so gern die wirkliche Gestalt des menschlichen Lebens verhüllt.

Doch auch diese deistisch-Pelagianische Ansicht, wie sie die dogmatische Grundlage unsers theologischen Rationalismus im engern Sinne bildet, kann nicht umhin uns die Wahrheit unsers Satzes zuzugestehen. Sie pflegt in der Frage um das allgemeine Vorhandensein der Sünde dem Unterschiede zwischen auffallenden Pflichtverletzungen und Freveln, schlimmen Lastern und Entartungen einerseits und den vielfachen Unlauterkeiten und in ihren Gegenständen unbedeutenden Schwachheitssünden andrerseits, die sich in Sinn und Handeln der Menschen einmischen, sie wissen selbst nicht wie, großes Gewicht beizulegen. Für die erstern hat sie in der Regel ein lebhaftes Gefühl der Verwerfung und des Abscheus; sie will es keinesweges dulden, daß man sie als die unter Umständen unvermeidlichen Ergebnisse einer natürlichen Schwäche oder Verderbniß des menschlichen Geschlechts ansehe; sie behauptet die volle Freiheit jedes Einzelnen sich derselben zu enthalten, und betrachtet sie als etwas, was doch im Grunde nur ausnahmsweise vorkomme. Von den Fehlern und Gebrechen der andern Art ist sie sehr bereit anzuerkennen, daß kein menschliches Leben davon frei ist; aber so weit sie dieß anerkennt, sind sie ihr eben auch unvermeidliche Folgen aus der Endlichkeit und

Beschränktheit des Menschen, wegen deren ihn mithin unmöglich im Ernst ein sittlicher Vorwurf treffen kann *).

Wenn aber dieß die Bedeutung jener Unterscheidung wäre, was würde daraus folgen? Offenbar dieß, daß mit dem sittlichen Ideal und dessen Forderung, streng genommen, nur das streiten könnte, was jenseits jener Grenze läge, also daß von der Forderung des sittlichen Gesetzes grade so viel nachgelassen werden müßte, als über diese Tugend, die sich die starke Beimischung von Schwäche und Gebrechlichkeit selbst nicht verbergen kann, hinausgeht. Wer aber, dem die sittliche Wahrheit wirklich Wahrheit ist, möchte sich dazu entschließen? Auch liegt es ja offen genug zu Tage, wie in dieser Ausdeutung einer an sich nicht grundlosen Unterscheidung dasjenige eben vorausgesetzt wird, was zu erweisen wäre. Daß die Sünde, so weit sie diesseits jener Grenze fällt, leider etwas ganz Gemeines im menschlichen Leben ist, so daß es Niemandem mehr auffällt sie wie in sich selber so bei Andern anzutreffen, das ist eben die böse Thatsache, welche in ihren tiefern Gründen zu erforschen ist, natürlich ohne ihr Wesen, also den Begriff der Sünde selbst aufzugeben. Soll aber dieser behauptet werden, so muß dieß unerschütterlich feststehen, daß es schlechterdings verwerflich ist gegen Gottes Willen auch nur einen Finger zu zucken. Statt sich nun daran zu halten, leitet jene Ansicht aus der Gemeinheit einer Klasse von Sünden sofort das Abfolgen derselben aus dem Wesen des Menschen her, und negirt damit an den Sünden dieser Klasse den Begriff der Sünde, den sie nur an den über das gewöhnliche Maß hinausgehenden Freveln festzuhalten weiß, indem ihr nur diese wirklich aus freier Verschuldung entspringen. Giebt es etwas Relativeres als diesen Maßstab? Uns freilich fallen nur

*) In dieser Fassung und Anwendung des in Rede stehenden Unterschiedes trifft dem Wesentlichen nach Vatke mit einer Denkweise zusammen, der er sonst fremd ist, vgl. Bd. 1. dieser Schrift S. 488.

diejenigen Uebertretungen als verabscheuungswürdig auf, welche den Antheil, den wir selbst an sittlichen Fehlern und Gebrechen zu haben meinen, um ein Beträchtliches überschreiten; wenn ein reiner Geist unter uns herniederstiege, er würde unstreitig die Fülle von Unwahrheit und kleinlicher Eigensucht, von Unduldsamkeit und Selbsterhebung, von Lieblosigkeit und Trägheit zum Guten, die auch in dem Leben jener Bessern anzutreffen ist, höchst auffallend finden. Die allgemeine Schwäche und Gebrechlichkeit des menschlichen Geschlechtes ist eben seine Treulosigkeit gegen das, was ihm das schlechthin Heilige sein soll. Und wer das allgemeine Vorhandensein von Schwächen und Gebrechen anerkennt, erkennt eben an, daß sich kein menschliches Leben von der Befleckung mit wirklicher, vor Gott verdammlicher Sünde frei sprechen darf.

Näher noch gestaltet sich diese Thatsache so, daß selbst unter jenen Bessern, insofern sie doch gewiß zugleich die Aufrichtigern sind, nach allem Zeugniß der Erfahrung schwerlich Einer aufzufinden sein wird, der die ernsthafte Versicherung wagte, wenigstens im bestimmten Widerstreit mit seinem Gewissen niemals gesündigt zu haben. «Ich steige in mein Herz», sagt ein edler Theolog, dessen religiöse Ueberzeugungen sonst mit entschiedenem Uebergewicht zum Pelagianismus sich neigen *), «und erkenne bußfertig, daß ich mich aller angezeigten Arten von Vergehungen» — und eben nur wissentliche Vergehungen hatte er selbst bezeichnen wollen — «vor Gott anzuklagen habe. Wer sich nicht ähnlicher schuldig erkennt, der steige doch auch in das seinige.»

Ja wir müssen noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß grade in dem Leben jener Bessern Sünden, die

*) Töllner in der Abhandlung über die Eintheilung der Sünden in vorsätzliche und unvorsätzliche, Theol. Untersuchungen B. 1, St. 2, S. 247.

nicht ohne eine dunklere oder deutlichere Warnung des Gewissens geschehen, in der Regel häufiger vorkommen werden als in dem Leben der Uebrigen. Die wilde Horde, die sich ganz von ihrer ungezähmten Selbstsucht beherrschen läßt, erhebt sich nur selten dazu wider ihr Gewissen zu sündigen, weil ihr Gewissen für die Verderbniß ihres gewöhnlichen Treibens eben ein schlafendes ist; ihr Sündigen trägt im Allgemeinen den Stempel der Rohheit und Frechheit an sich. Mit dem Erwachen eines sittlichen Strebens schärft sich die sittliche Erkenntniß und Beurtheilung, ohne daß in gleichem Maße dieses Streben, das bessere Wollen, Kraft gewänne Herr im Hause zu werden. So kommt es denn, daß die Uebertretungen aus dem dunkeln Grunde des verkehrten Wollens und seiner noch ungebrochenen Herrschaft immerfort in Fülle hervorquellen, aber vor dem Lichtschein des Gewissens nicht leicht mehr vorüberkönnen, ohne von seinem Strahle getroffen zu werden. Darauf beruht es ja, daß der Mensch schon in einem gewissen Grade sittlich geweckt sein muß, um nur für ein lebendigeres Sündenbewußtsein, durch welches wieder das Verlangen nach Erlösung bedingt ist, empfänglich zu werden. Seine Knechtschaft entsteht nicht erst, aber er fühlt sie erst, wenn er anfängt darüber hinauszustreben. Das ist das doppelte Antlitz des Gesetzes und des Zwiespaltes, den es für sich allein im menschlichen Leben um so gewisser anrichtet, je ernstlicher dasselbe ringt, mit ihm Eins zu sein. Das der Vergangenheit zugewandte Antlitz zeugt von der tiefen Zerrüttung des Menschen, daß er das, was ihm an sich zum Leben gereichen sollte, durch die Sünde in eine Macht des Todes für sich zu verkehren vermag. Das Antlitz der Zukunft verkündigt das Dasein und die Regung eines göttlichen Keimes in der Seele, darin daß das Hervortreten des Gesetzes sie in Zwiespalt mit sich selbst zu bringen, daß es sie zu tödten vermag. — So ist es also das sich entwickelnde und vertiefende Gesetzesbewußtsein,

was zunächst dahin führt, daß nur **mehr Sünden wider das Gewissen** begangen werden.

Aber als etwas sehr Räthselhaftes, ja auf diesem Standpunkt völlig Unbegreifliches muß es erscheinen, daß, so weit hier Erfahrung zu urtheilen vermag, wohl kein menschliches Leben, welches die Stufe der Kindheit um ein Bedeutendes überschritten hat, von Sünden wider das Gewissen völlig rein ist! In den wesentlichen Bestimmungen der Sünde wider das Gewissen finden die Pelagianisirenden Denkweisen, und, empirisch betrachtet, mit Recht, die volle Bürgschaft für den Ursprung der einzelnen That aus der Freiheit des Willens und damit für die unverkürzte Möglichkeit ihrer Zurechnung; das warnende Bewußtsein vor der That scheint hier unmittelbar davon zu zeugen, daß die That auch unterlassen werden kann wie soll; und doch soll diese Sünde, dieses positive Bösesthun in einer Allgemeinheit vorhanden sein, aus der sich denn doch wieder die Nothwendigkeit unumgänglich zu ergeben scheint. Das ist ein so harter Widerspruch, daß jenen Denkweisen, wenn sie ihren Satz von dem unbeschränkten Vermögen des Willens sich jeder Sünde wider das Gewissen schlechterdings zu enthalten behaupten wollen, kaum etwas Andres übrig bleibt als die Allgemeinheit solcher Uebertretungen, mag die Erfahrung sagen was sie will, zu leugnen. —

Sollen wir aber den **Gesammtcharakter des sittlichen Lebens außer der Erlösung** bezeichnen, so offenbart er sich zunächst darin, daß es eben von diesem Grundverhältnisse, von der Unzulänglichkeit und Verwerflichkeit seiner selbst vor Gott und von dem Bedürfnisse der Anschließung an eine stärkere göttliche Macht kein in die Tiefe gehendes Bewußtsein hat. Und weil ihm so die radikale Natur der Krankheit oder, wenn diese nicht, doch die radikale Natur der Heilung durch Verleugnung des Eigenlebens und Aneignung eines neuen göttlichen Princips noch verborgen ist, so meint es, insofern überhaupt

ein ernsteres sittliches Streben in ihm ist, durch einzelne Leistungen und partielle Selbstbesserungen sich helfen zu können. Aber die eigentliche Quelle dieser Verdunkelungen und Verkehrungen des Bewußtseins und ihrer weitern Folgen ist in dem praktischen Princip zu suchen, welches über das unerlösete Leben herrscht, in der in ihrem innersten Grunde ungebrochenen, auf sich beharrenden Selbstheit. Mit diesem allgemeinen Gepräge des natürlichen Zustandes verträgt sich unstreitig nicht bloß jene äußere Rechtschaffenheit und Ehrbarkeit, sondern auch mancherlei ernstere Tugendbestrebung im Besondern; auch mag solchen Bestrebungen mancher erfreuliche Fortschritt gelingen; aber die wesentliche Schranke dieses Zustandes vermögen sie nicht zu brechen, den Quell eines neuen Lebens, in welchem der Mensch von sich selbst los und frei wird in der Gemeinschaft Gottes, können sie nicht öffnen; das sittliche arbitrium bleibt bei aller relativen Freiheit und Selbstbewegungsmacht im innersten Princip servum.

Verhält es sich aber so mit dem noch auf sich selbst gestellten sittlichen Leben, so wird ja wohl vermöge jener Schwäche und Gebrechlichkeit von ihm gelten müssen, was nicht die christliche Lehre von der Sünde, sondern politische Erfahrenheit gesagt und die Philosophie der autonomischen Vernunft bekräftigt hat: Ein Jeder hat seinen Preis, um den er sich weggiebt*). Oder klingt der Satz in dieser Form Einigen zu schroff, so lassen sie ihn doch wohl gelten, wenn er etwa so ausgedrückt wird: Jeder Mensch hat seine schwache Seite, an der ihn die Sünde nur im rechten Augenblick zu fassen braucht, um ihn allmälig in Frevel

*) In ähnlichem Sinne sagt ein feiner Menschenkenner: Il y a des gens, de qui l'on peut ne jamais croire du mal sans l'avoir vu; mais il n'y en a point, en qui il nous doive surprendre en le voyant — oder Aristophanes im Plutus:

φεῦ!
ὡς οὐδὲν ἀτέχνως ὑγιές ἐστιν οὐδενός,
ἀλλ' εἰσὶ τοῦ κέρδους ἅπαντες ἥττονες.

und Laster zu verstricken. Die schöne Seele in Göthes Wilhelm Meister wenigstens hat es nach ihrem Bekenntniß empfinden müssen, daß, wenn nicht eine unsichtbare Hand sie umschränkt hätte, sie ein Girard, ein Cartouche, ein Damiens und welches Ungeheuer man nennen will, hätte werden können; die Anlage dazu hat sie deutlich in ihrem Herzen gefühlt*). Die liebliche Unschuld jugendlichen Alters, besonders im weiblichen Geschlecht, kann uns wohl zuweilen den Eindruck machen, als vermöchte die tiefere Befleckung der Sünde an ihr nicht zu haften. Und doch ist kaum eine reizende Blüthe des menschlichen Lebens vergänglicher als diese. Nur eine kurze Zeit vertrauter Gemeinschaft mit tief verderbten, aber ihr sonst überlegenen Menschen bedarf es, um diese zarte Unschuld, wenn sie eines höhern Schutzes entbehrt, in den Schmutz gemeiner Sinnesart einzutauchen. Ja wie oft ist es gesagt und wie selten wohl in seiner furchtbaren Wahrheit empfunden: nicht Jahre, nicht Monate und Tage, ein Augenblick reicht hin, um eine gepriesene Tugend in Frevel zu verwickeln, von deren Banden sie unwiderstehlich fortgezogen wird. In Lessings Entwurf zu einem Faust wird unter sieben schnellen Geistern der Hölle der als der schnellste erkannt, der so schnell ist als der Uebergang vom Guten zum Bösen. Es kann uns nach den Ergebnissen früherer Untersuchungen nicht einfallen, dieser menschlichen Tugend den Antheil, den die Freiheit an ihr hat, streitig zu machen; aber das wird hiernach eben die Schranke dieser Tugend und Freiheit sein, daß ihr der Preis, der für sie grade der rechte wäre, um sie in die Fesseln der Sünde zu schlagen, noch nicht geboten worden ist. So ist auf diesem Standpunkt der Schirm unsrer Tugend gegen eine im verborgenen Innern lauernde Gewalt, deren Hervorbrechen ihr Untergang sein würde, die Gunst des Zufalls. Wer dieß

*) Vgl. was hierüber Schleiermacher wahr und treffend sagt, Glaubenslehre §. 73, 2 (B. 1, S. 450.).

nicht zugeben will, der möge sich nur deutlich machen, was wohl aus ihm geworden sein würde, wenn im frühen Jugendalter alle Einflüsse seiner Umgebung nur geeignet gewesen wären seine Seele zu vergiften; oder er möge die Stellen seines wirklichen Lebensganges in's Auge fassen, wo es nicht an ihm lag, daß erwachende schlimme Neigungen nicht zu furchtbaren Leidenschaften heranwuchsen, daß ein leichtes Scherzen mit unbedeutend scheinender Sünde ihn nicht unvermerkt einer Gewalt Preis gab, von der sich nicht berechnen ließ, zu welchen Freveln sie ihn hätte führen können. Durch solche Erwägungen werden wir dann besser verstehen lernen, warum Christus die Seinen beten gelehrt hat: Führe uns nicht in Versuchung.

Einer ausführlichen Nachweisung, daß auch die heilige Schrift das Vorhandensein der Sünde im menschlichen Geschlecht als ein durchaus allgemeines betrachtet, können wir uns überhoben glauben*). Es sind nicht einige einzelne Aussprüche, um die es sich hier handelt; das ganze Alte Testament und noch mehr das Neue ist von dieser Voraussetzung durchdrungen. Einige neuere Theologen, denen die Behauptung, daß alle Menschen vor und außer der Erlösung Sünder seien, nicht einleuchten will, haben sich viele Mühe gegeben sie durch die Hülfsmittel der Auslegung auch aus der heiligen Schrift wegzuschaffen**).

*) Vgl. Klaibers neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung S. 47. ff.

**) So namentlich Bretschneider, besonders in der Schrift über die Grundlage des evangelischen Pietismus. Indessen gesteht er zu Röm. 5, 12. doch soviel als Ueberzeugung des Apostels und als Thatsache der Erfahrung zu, «daß es bei keinem Menschen ganz ohne Sünde abgehe», meint aber, damit werde nur geleugnet, daß der Mensch vollkommen sei wie Gott, S. 184. 185. Vergleichen wir damit

Indessen dürfen wir diese Versuche als schon beseitigt durch die Fortschritte der neutestamentischen Exegese in den letzten Jahrzehnten ansehen; auch die gründlichen Auslegungen des Briefes an die Römer aus der sogenannten rationalistischen Schule wie die von Rückert, Reiche, Fritzsche erkennen das Vorhandensein jener Voraussetzung bei dem Apostel Paulus unumwunden an.

Die wichtigsten Aussprüche des A. T., die den allgemeinen Zustand des menschlichen Geschlechtes als sündhaft bezeichnen, haben noch eine Seite, nach welcher sie erst in dem Kreise späterer Betrachtungen (im folgenden Kapitel) ihre Stelle finden können. Unter den übrigen Stellen läßt sich aus Gen. 6, 5. Ps. 14, 1—3. jener Satz nicht beweisen, weil ihre Aussagen nach dem Zusammenhange keinen durchaus universellen Charakter haben; dagegen behaupten 1 Kön. 8, 46. Ps. 143, 2. Proverb. 20, 9. Kohel. 7, 20. ausdrücklich die ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde.

Was aber das N. T. betrifft, so giebt sich die Voraussetzung dieser Allgemeinheit schon darin kund, daß Christus überall die Theilnahme an dem Gottesreich, zu dem alle Menschen berufen werden sollen, an die Sinnesänderung oder Wiedergeburt als vorausgehende Bedingung knüpft, Matth. 4, 17. Marc. 1, 15. 6, 12. Luc. 24, 47. Joh. 3, 3. 5. Wenn hierdurch der sittliche Zustand, in dem der Erlöser die Menschen findet, als einer Aenderung und Erneuerung bedürftig dargestellt wird, so ließe sich nur bei einer ganz magischen Ansicht von dem Werthe und der Kraft der äußern kirchlichen Gemeinschaft be-

die früher, S. 126. aufgestellten Sätze: «Eine solche Vollkommenheit wie Gott sie hat, kann nichts außer Gott haben, am wenigsten der aus Leib und Seele bestehende Mensch. Daß also auch bei dem besten Menschen noch hier und da ein Mangel und ein Fehler im Handeln vorkommt, macht ihn noch nicht böse» — so zeigt sich auch hier, wie dieser Standpunkt grade so weit, als er die Allgemeinheit der Sünde zugiebt, auch den Begriff der Sünde vernichtet.

haupten, daß, seitdem es eine solche gebe, es mit den darin gebornen und aufwachsenden Menschen anders stehe. Auf dieser sündhaften Beschaffenheit des menschlichen Geschlechtes überhaupt beruht es ferner, daß die Pforte zum Leben eng und der Weg schmal ist, Matth. 7, 14., daß er durch geistliches Sterben und Kreuzigung des alten Menschen führt, Matth. 16, 24. Joh. 12, 25. Röm. 6, 4—6. Gal. 5, 24., daß Christus seine Predigt von der Natur des Reiches Gottes und den Bedingungen seines Besitzes mit Seligpreisung der Geistlicharmen und Leidtragenden beginnen muß, Matth. 5, 3. 4. Diese Gegensätze, die das ganze N. T. durchdringen, werden sich nie wahrhaft verstehen lassen ohne die Voraussetzung einer allgemeinen sittlichen Störung des menschlichen Lebens. Denselben Sinn hat es, wenn Christus das Evangelium, welches er allen Völkern, aller Kreatur verkündigt wissen will, als ein Evangelium von der Vergebung der Sünden in seinem Namen bezeichnet, Luc. 24, 47. (Joh. 20, 23.), oder wenn von ihm und den Aposteln ausdrücklich bezeugt wird, daß Niemand anders als durch ihn zum Vater kommen könne, daß nur in seinem Namen Heil sei, daß nur durch die neue Geburt im Glauben an ihn der Mensch zur Kindschaft Gottes und zum Heil gelangen könne, Joh. 14, 6. Apgesch. 4, 12. Marc. 16, 16. Joh. 1, 12. 13. 3, 14. 15. — Aussprüche, die doch sämmtlich zu ihrer negativen Kehrseite das Urtheil haben, daß der Zustand aller Menschen außerhalb der Gemeinschaft mit Christo vor der Heiligkeit Gottes ein ungenügender und verwerflicher sei. Dieß wird denn auch von Johannes auf's Stärkste ausgesprochen, wenn er von demjenigen, welcher dem Sohn nicht glaube, nicht bloß sagt, daß er das Leben nicht sehen werde, sondern auch, daß der Zorn Gottes auf ihm bleibe, Joh. 3, 36; woraus sich rückwärts ergiebt, daß Jeder, dem diese Wahl geboten wird an Christum zu glauben oder nicht zu glauben, schon an sich Gegenstand göttlicher Strafgerech-

tigkeit sein muß. Darum betrachtet denn auch die heilige Schrift die objektive Grundlage der Sündenvergebung, das Versöhnungswerk Jesu Christi als ein solches, welches seiner innern Bestimmung nach für alle Menschen vollbracht sei, 2 Kor. 5, 14. 15. 1 Tim. 2, 4. 6. Röm. 5, 18. Hebr. 2, 9. Dieselbe Bedeutung haben die Aussprüche, welche den Zweck und die Kraft des Erlösungswerkes schlechthin auf die Errettung der Welt beziehen, Joh. 3, 16. 17. 6, 51. 12, 47. 2 Kor. 5, 19. 1 Joh. 2, 2. Eines Erlösers und Versöhners aber bedarf der Mensch nur, insofern er mit der Sünde behaftet, mit Schuld beladen ist. — Wie nun diese Anerkennung, daß alle Menschen sündig und vor Gott verschuldet sind, von Paulus nicht bloß mit den bestimmtesten Worten ausgesprochen wird, Röm. 3, 9. 19. 20. 23. 5, 12. Gal. 3, 22., sondern auch wesentliche Grundlage ist für den ganzen Zusammenhang seiner Lehre, das zu beweisen wäre nach den neuern Bearbeitungen des Paulinischen Lehrbegriffes und des Römerbriefes überflüssige Mühe. Nur daran wollen wir im Vorübergehen erinnern, daß die Sätze des Apostels über den negativen Erfolg des Gesetzes, «daß kein Fleisch durch die Werke des Gesetzes gerecht werde, daß durch dasselbe die Erkenntniß der Sünde entstehe, daß so das Gesetz Zorn wirke und dem Menschen zum Tode gereiche», Röm. 3, 19. 4, 15. 7, 10., sich ohne jene Voraussetzung gar nicht verstehen lassen. — Selbst seine Jünger, wiewohl sie durch aufrichtiges Streben von der verderbten Masse unterschieden und unter den Einfluß seiner persönlichen Gemeinschaft gestellt sind, bezeichnet Christus gelegentlich gradezu als böse, *πονηροί*, Luc. 11, 13. Denn böse vor Gott im strengen Sinne ist nicht bloß der, in dessen Leben nur Böses sich findet, sondern auch der, dessen Leben noch irgendwie vergiftet ist durch das Element der Sünde. Daß aber unter den Genossen seines Reiches in dessen irdischer Entwickelung die Sünde nicht verschwunden sein werde, diese

Voraussicht hat Christus auch durch die Aufnahme der Bitte um Vergebung der Verschuldungen in das Gebet, das er seinen Jüngern als Ausdruck ihres eigenthümlichen Verhältnisses zu Gott mitgetheilt hat, ausgesprochen. Demgemäß verlangt denn auch Johannes von den Christen, die in der Gemeinschaft Gottes stehen, das Bekenntniß ihrer Sünden, offenbar der in ihrem gegenwärtigen Zustande noch vorkommenden, und nennt es Selbstbetrug, wenn sie behaupten wollten, keine Sünde zu haben *).

Nun aber soll Christus doch ausdrücklich anerkannt haben, daß es auch außer dem Kreise der Offenbarung Gesunde gebe, die des Arztes nicht bedürften, Matth. 9, 12. 13. Luc. 5, 31. 32., und Petrus, daß unabhängig von der Erlösung, wer Gott fürchte und die Gerechtigkeit schaffe, ihm angenehm sei, Apgesch. 10, 35. — Jene Gesunden nun, die Gerechten, die zur Sinnesänderung zu rufen Christus nicht gekommen sein will, müßten nach dem Zusammenhange die Pharisäer und Schriftgelehrten sein, die darüber murrten, daß Jesus mit den Sündern und Zöllnern umging. Ist es nun wohl sehr wahrscheinlich, daß Christus diese für wahrhaft Gerechte gehalten habe? Wenn ihm unter den Gesetzesgerechten seiner Umgebung Jemand für wahrhaft gesund und des Arztes nicht bedürftig gegolten hätte, so wäre es doch gewiß eher als diese Pharisäer etwa jener junge Mann gewesen, der unstreitig in einem bessern Sinne als in dem des ganz äußerlichen Pharisäismus von sich sagen konnte, er habe die Gebote des Gesetzes gehalten von seiner Jugend an. Und doch bezeichnet Christus dessen Zurücktreten vor seiner Aufforderung zugleich als eine Selbstausschließung vom Himmelreich, zu dem ihm also doch jene Gesetzesgerechtigkeit nicht verhelfen konnte. — Jene Gesunden, die des Arztes nicht bedürfen, sind eben die in ihrer Meinung Gesunden; auf ihren Standpunkt

*) Vgl. die wahren und schönen Bemerkungen zu dieser Stelle in Lückes Kommentar über die Briefe des Johannes S. 137. f.

tretend, sagt ihnen Christus, der Heiland der Sünder, der Arzt der Kranken, daß er ihnen, so lange sie an ihrer eignen Gerechtigkeit, Röm. 10, 3., solches Genügen haben, freilich nichts sein könne *). Aus demselben Gesichtspunkte ist Luc. 15, 5. aufzufassen. Was aber Apgesch. 10, 35. betrifft, so ergiebt sich der Sinn, in welchem die darin enthaltenen Prädikate dem Menschen außer Christo beigelegt werden, am einfachsten daraus, daß Petrus selbst sich beeilt diesem Gott Fürchtenden und Gerechtigkeit Schaffenden das Evangelium von der Vergebung der Sünden im Namen Jesu Christi zu verkündigen, V. 43. Daraus so wie aus der dem Cornelius und den Seinen ertheilten Taufe erhellt denn auch, in welchem Sinn ein solcher aufrichtig Strebender Gott angenehm (δεκτός) ist — nämlich willkommen zur Aufnahme in die Gemeinde seines Sohnes. Allerdings kann ein solcher nach der Gerechtigkeit hungernder und dürstender Mensch, Matth. 5, 6., schon als ein aus Gott Seiender betrachtet werden, Joh. 8, 47; es ist ein gottverwandtes und zu Gott strebendes Princip in der menschlichen Natur, das ihn treibt. Allein es treibt ihn doch eben dahin, daß er die Worte Gottes im Munde des Erlösers höre und bewahre und so erst in Kraft dieses Hörens und Bewahrens den Tod des natürlichen Lebens wirklich überwinde, Joh. 8, 47. 51.

*) Eine treffende Auslegung von Schrift durch Schrift giebt zu dieser Stelle Paulus Phil. 3, 4—9.

Zweites Kapitel.

Die Sünde als Verderbniß der menschlichen Natur.

Wenn wir die Art, wie wir an der Sünde Theil haben, näher betrachten, so beseitigt es sich leicht als eine ganz oberflächliche und unwahre Vorstellung, die Sünde nur in der einzelnen Handlung oder Unterlassung zu sehen. Selbst wer dem irdischen Leben des Individuums einen durchaus reinen Anfang zuschreibt, muß ja doch anerkennen, daß das sittliche Handeln einen sittlichen Zustand des Handelnden erzeugt, daß dem Menschen, wenn er das Princip der Sünde thatsächlich in die Maxime seiner Entschließungen aufnimmt, die Sünde nicht etwas bloß Aeußerliches bleiben kann, sondern daß sie eben damit in sein Inneres, in seine Grundsätze und Gesinnungen sich einnistet. Und in der That, wäre das Innere des Menschen, wie jene Vorstellung will, eigentlich immer rein, so müßte der erste ernstlich gefaßte gute Vorsatz vollkommen hinreichen, um auch aus dem Handeln jede Spur von Sünde für immer zu verbannen; es wäre denn, daß in dem Handeln des Menschen nicht er selbst, wie er innerlich ist, sich offenbarte, sondern irgend ein andres Wesen.

Bei der gänzlichen Haltlosigkeit dieser Vorstellungsweise ist begreiflicher Maßen die Einsicht die vorherrschende, daß die Sünde auch etwas uns innerlich Einwohnendes ist, daß sie nicht bloß in unserm Handeln, sondern auch in unsern Empfindungen, Neigungen, Grundsätzen und Gesinnungen ihren Sitz hat. Auch

die heilige Schrift lehrt uns die Sünde nicht bloß als etwas in die äußere Erscheinung Fallendes, sondern auch als Störung des innern Lebens kennen, und in diesem Gebiet wieder nicht bloß als ein in einem bestimmten Zeittheil Eintretendes und Vorübergehendes, wie etwa Matth. 5, 28., sondern auch als beharrende Verunreinigung und Verderbniß des Herzens, welche sich in den mannigfachen Thatsünden, die aus ihr hervorquellen, offenbart. Die schon früher (B. 1, S. 204.) zu diesem Satz gegebenen Nachweisungen ließen sich leicht noch vermehren durch eine Reihe solcher Stellen, die eine habituelle Beschaffenheit des innern Lebens als böse und verwerflich bezeichnen, wie Matth. 6, 23. Luk. 16, 15. Joh. 16, 9. Röm. 1, 21. 1 Kor. 16, 22. Eph. 4, 18. Wie eben darauf der Paulinische Begriff des Fleisches in seinem ethischen Gegensatze gegen den Geist führt, das ergiebt sich aus der Entwickelung dieses Begriffes im zweiten Buch unsrer Untersuchungen *).

Aber auf welche Weise ist nun dieses Element innerer Unreinheit und Verderbniß in uns? Läßt es sich als ein Komplexus bestimmter Neigungen, Bestrebungen, Maximen feststellen und so von den reinen Elementen des innern Lebens für die Betrachtung ausscheiden?

Daß es im Begriffe nicht bloß möglich, sondern nothwendig ist, die Verderbniß von der reinen Wesenheit, die Sünde von der an sich guten menschlichen Natur abzusondern, muß natürlich festgehalten werden. Auch in Beziehung auf das wirk-

*) Selbst die Rabbinische Theologie hat in ihrer Lehre vom יֵצֶר הָרָע im menschlichen Herzen (nach Gen. 6, 5. 8, 21.) trotz der Abgeschmacktheiten, mit denen sie nach ihrer Gewohnheit den Gedanken ausziert, doch ein besseres Verständniß von der Innerlichkeit der Sünde verrathen, als die äußersten Spitzen des Pelagianismus in unsrer neuern Theologie. Vgl. übrigens Nitzsch's System der christlichen Lehre, §. 106. Anm. 2.

liche Leben und seine Beschaffenheiten und Thätigkeiten meint wohl grade eine sorgfältigere Selbsterforschung dieselbe Scheidung vollziehen zu können. Allein je tiefer sie eindringt, desto unabweislicher wird die Wahrnehmung, daß diese Aufgabe nicht rein zu lösen ist, sondern nur annäherungsweise. Hinter jeder Absonderung entdecken sich dem geschärften Blick neue Elemente von Unreinheit, die aus mannigfachen an sich berechtigten Neigungen und Thätigkeiten des menschlichen Lebens noch auszuscheiden wären. Namentlich wo die Heiligung, als die bei mannigfachen Hemmungen und scheinbar rückgängigen Bewegungen, im Großen betrachtet, doch stetig fortschreitende Entwickelung eines neuen Lebens, einer von Gott gezeugten neuen Persönlichkeit, ihren wirklichen Anfang genommen hat, da kommt die Sünde, zumal bei Menschen von ruhigerm Temperament und gemäßigterer Lebendigkeit des Gemüths, seltner als besondere, einen Zeitmoment für sich ausfüllende Uebertretung vor. Aber käme sie in dieser Gestalt auch gar nicht mehr vor, sie würde damit aus dem Leben eines Solchen doch keinesweges verschwunden sein. Sie würde innerlich noch fortwirken als eine störende und trübende Potenz, welche die rechte Frische des sittlichen Eifers lähmt, welche den Menschen verleitet sich mehr oder weniger gewissen Neigungen und Stimmungen zu überlassen, die nicht grade in bestimmten Vergehungen hervortreten, aber doch unmerklich in der einen oder andern Richtung einen Zustand von Trägheit, selbstischer Weichlichkeit oder eine herrschende Stimmung von Schärfe und Bitterkeit des Gemüthes erzeugen; es würde ihr tausendmal gelingen, in Werke und Thätigkeiten, die an sich aus einer sittlichen Triebfeder entspringen, ein unreines, selbstsüchtiges Motiv einzumischen und dadurch ihren Gehalt zu verfälschen. Und dieß eben ist im Allgemeinen die Art, wie die Sünde ihr Vorhandensein in einem Leben, in welchem die Heiligung schon begonnen hat, vornehmlich kund giebt.

So müssen wir denn in unserm Innern eine beharrende Wurzel der Sünde erkennen, deren Schößlinge sich nur zum Theil als etwas Besonderes wahrnehmen lassen, zum andern Theil aber, ohne daß unsre Beobachtung hier eine bestimmte Scheidung zu vollziehen vermöchte, verschlungen und verwachsen sind in alle Triebe und Entwickelungen unsers Lebens, so daß kein Erzeugniß derselben, und wäre es das edelste, durchaus rein ist von diesem Element. Wäre die Sünde wenigstens in den durch die Erlösung Erneuerten nicht mehr als eine beharrende, in stetigem Zusammenhange zu allen Lebensthätigkeiten mitwirkende Potenz, sondern als ein nur in bestimmten Zeittheilen vorhandenes, mit ihnen verschwindendes und dann bei irgend einer zu starken Versuchung wieder eintretendes Element, so müßte jedes solches Wiedereintreten als ein durchaus neuer, ursprünglicher Fall, der den Wiedergebornen plötzlich aus einem vollkommen reinen Dasein in ein sündiges versetzte, von ihm wahrgenommen werden. Wie dieß nun durch die Erfahrung gewiß nicht bestätigt wird, so würde es auch in seinen praktischen Folgen nur dazu dienen die tiefere Selbstprüfung zu hemmen und uns von der Erforschung und Bekämpfung der verborgenen innern Gründe, aus denen die einzelne Versündigung entsprang, abzulenken. Ja es würde dann überhaupt nur ein Bewußtsein der Sünde in uns geben, sofern es durch bestimmte Uebertretungen erregt wird; was die Erfahrung des christlichen Lebens gewiß nicht bestätigt.

Erinnern wir uns ferner des störenden und verdunkelnden Einflusses, den die Sünde auf die sittliche Erkenntniß des Menschen ausübt, und wie aus diesen Trübungen und Irrungen des Bewußtseins wiederum mannigfache von uns unerkannte Verfehlungen der That hervorgehen, wie dürften wir es uns dann noch zutrauen, aus diesem verworrenen Knäuel, in welchem jedes Ende wieder Anfang ist, mit vollkommner Sicherheit die Fäden herauszuziehen, die der sittlichen Störung des menschlichen Lebens

angehören, so daß wir die Elemente der Sünde in einem bestimmten Lebensmoment rein für sich hätten *)?

Darum sollen wir, wenn uns unser Bewußtsein auch bei der schärfsten Analyse eines solchen Momentes keine Spur von Sünde, auch nicht die leiseste unrechte Regung nachzuweisen vermöchte, uns dennoch nicht für rein halten und an dem latenten Vorhandensein der Sünde auch da nicht zweifeln, wo ein Einfluß derselben auf den wirklichen Bestand unsers sittlichen Lebens in einem einzelnen Ausschnitt desselben nicht zu entdecken ist.

Erweitern wir den Gesichtskreis unsrer Betrachtung über die einzelnen Lebensmomente hinaus zu den beharrenden Richtungen und Eigenschaften derer, welche ernstlich nach ihrer Heiligung streben. Indem wir auch hier nicht die Fehler, sondern die Tugenden in's Auge fassen, begegnet uns die merkwürdige Erscheinung, daß ihre Tugenden selbst gewöhnlich mit ihren Fehlern unauflöslich verwickelt, ja so ganz in Eins verwachsen sind, daß diese oft nur wie die andre Seite von jenen sich darstellen. Dieß kann die Objektivität der Idee des sittlich Guten und die Macht ihrer selbstständigen Offenbarung im empirischen Leben nicht erschüttern; aber mahnen soll es uns an die tiefe Einwurzelung der Sünde in unser Inneres, vermöge deren auch die edelsten Richtungen unsers Lebens stets zur Entartung geneigt sind. So schlägt der strenge Ernst unmerklich in Härte um und die Milde in Weichlichkeit; die rasche Thatkraft geht in unbesonnene Vielthuerei über und das ruhige Maßhalten in träge Bequemlichkeit; die tüchtige Entschiedenheit, die die eigne Ueberzeugung kräftig geltend macht, wird zur unduldsamen Beschränktheit und eigensinnigen Willkür, und die Achtung vor den Rechten fremder Eigenthümlichkeit und Ueberzeugung zu einem läh-

*) In demselben Sinne sagt die Konkordienformel Epit. art. I, p. 575: Sane affirmamus, quod hanc naturae corruptionem ab ipsa natura nemo nisi solus Deus separare queat.

menden Indifferentismus, zu einer skeptischen Unthätigkeit; die frische Zuversicht artet in Trotz und Uebermuth aus, und die weise Behutsamkeit in Kleinmuth und schwankende Aengstlichkeit. Und wie nun das menschliche Leben einmal beschaffen ist, müssen wir uns, indem wir diese Tugenden in uns und Andern pflanzen und pflegen, immer darauf gefaßt machen Elemente ihrer Entartung mit zu ernten.

Neuere Moralisten (besonders Tzschirner in einer eigenen Schrift über diesen Gegenstand) haben der Verwandtschaft zwischen den Tugenden und Lastern nachgeforscht. Was an diesem Gedanken wahr ist, ruht auf dem eben hervorgehobenen Grunde. Wohl schleicht jeder menschlichen Tugend stets ihre Entartung nach, und strebt sich an ihre Stelle zu setzen, und diese Vertauschung, wiewohl der innerste Sinn ein durchaus entgegengesetzter ist, pflegt für fremde und eigne Wahrnehmung wie im Zwielicht durch leise Umbiegungen und lauter fließende Uebergänge zu geschehen, so daß durch die scheinbar unbedeutende Veränderung einiger Züge das edle Antlitz in ein widriges Zerrbild verwandelt ist. Wie das organische Leben stets der Gefahr eines doppelten Todes ausgesetzt ist, des hypersthenischen und des asthenischen, so wird die Tugend in ihrer empirischen Entwickelung von entgegengesetzten Seiten her bedroht, von der einen durch die positiven oder aktiven, von der andern durch die negativen oder passiven Gestaltungen der Selbstsucht, und indem sie mit ganzer Gewalt der einen Entartung sich entgegenwirkt, geräth sie leicht in die andre. Die Tugend ist wie die Schönheit und wie die höhere Wahrheit eine zarte Grenze. Der reine Sinn würde diese Grenze, so zart sie ist, überall leicht und sicher wahren, weil sie nur der entfaltete Ausdruck seines eignen Princips ist. Aber die Sünde und ihre tief in unser Inneres eingedrungene Macht ist eben Schuld, daß wir der sorgfältigsten Aufmerksamkeit bedürfen, und daß die Versäumniß derselben nach der einen oder

andern Seite unfehlbar eine schlimme Saat aufschießen läßt, deren Ausrottung uns später schwere Kämpfe bereiten muß.

Nehmen wir endlich noch hinzu, wie auch hier die praktische Beschränktheit des eignen Standpunktes auf die Erkenntniß hemmend und trübend einwirkt, und so jene Verwickelung steigert. Wie Wenige giebt es, die sich nur einen Augenblick bedenken, ihre individuelle Einseitigkeit zum absoluten Maßstabe ihres Urtheils über fremde Einseitigkeit zu machen! Wir können es täglich erfahren, wie auch Menschen von ernster Gesinnung, wenn sie mit besonderm Eifer nach den sittlichen Eigenschaften der einen jener beiden Reihen streben, für die Verletzung der von der andern Seite entspringenden Forderungen gewöhnlich ein stumpferes Gefühl haben, während sie nicht nur den Zwiespalt mit den sittlichen Ansprüchen ihrer Seite in seinen leisesten Regungen empfinden, sondern auch oft in der Vermeidung ihrer eignen Einseitigkeit eine solche sittliche Verletzung wahrzunehmen glauben. Wenn in uns das Bewußtsein recht lebendig wird, wie tief diese Schranke in alles sittliche Urtheil, auch in die Selbstbeurtheilung eingreift, so werden wir wohl der Einbildung entsagen müssen, in unserm eignen Leben durch einen chemischen Proceß die Schlacke von dem Erz rein und klar für die Erkenntniß ausscheiden zu können. —

Aber wie sind wir in diesen tief gestörten Zustand gekommen? Wir würden auf diese Frage leicht antworten können, wenn in irgend einem Augenblick unsers Lebens ein Uebergang aus einem reinen, sündlosen Dasein in diesen durch die Sünde entzweiten Zustand stattgefunden hätte. Daß es einen solchen Uebergang nicht giebt, davon haben wir uns schon früher überzeugt. Weder wird ihn Jemand in seiner eignen Erinnerung, der er sich bei seiner unermeßlichen Bedeutung ja gar nicht entziehen könnte, antreffen, noch vermögen wir ihn an einem Andern zu beobachten. Der Mensch ist in der Sünde

drin, er weiß selbst nicht wie. So wie sein sittliches Bewußtsein erwacht, findet er auch in sich den Gegensatz gegen dessen Forderung; ja jenes Erwachen selbst scheint sich in der Regel durch diesen thatsächlichen Gegensatz zu vermitteln. Allerdings setzt das erste wirkliche Sündigen seinem Begriffe nach die Vorstellung eines entgegenstehenden Sollens im Subjekt voraus; aber erst durch die eigne Erfahrung von der Sünde verinnert sich dieses Bewußtsein, wird es zu einem tief in die Entwickelung eingreifenden Moment des innern Lebens. Darauf beruht es, daß Kinder von leidenschaftlicherm Naturell und spröderer Eigenheit früher zu einem bestimmten sittlichen Bewußtsein zu erwachen pflegen, als die ruhigern Eigenthümlichkeiten von weicherm Stoff; der tiefere Schatten lockt den Lichtstrahl des Gewissens schneller und kräftiger aus dem Grunde der Seele hervor.

Man hat in neuerer Zeit öfters von der Vorstellung eines *individuellen Sündenfalls* Gebrauch gemacht, und wir wollen ihr auch keinesweges eine relative Wahrheit absprechen. Irgend einen Augenblick muß es ja in dem Dasein jedes Menschen geben, wo von ihm die erste wirkliche Sünde begangen wird, und die Gestalt, die dieses erste Sündigen in ihm hat, und das Verhalten seiner Willensfreiheit gegen die versuchende Begierde und gegen das Verbot des sich regenden Gewissens wird unstreitig bedeutenden Einfluß üben auf die besondere Richtung so wie auf das schlimmere oder minder schlimme Gepräge, auf das raschere oder langsamere Fortschreiten der sündlichen Entwickelung in ihm. Jedenfalls aber stellt sich dieser individuelle Sündenfall nicht als die Aufnahme eines ganz neuen Elementes in das jugendliche Leben dar, sondern vielmehr als die Entwickelung und Offenbarung einer verborgenen Potenz, als das Erwachen einer in der Tiefe schlummernden Gewalt. Die Sünde *entsteht* nicht erst in ihm, sie *tritt nur hervor*. Ganz so schildert diesen Sündenfall des Individuums auch Pau-

lus Röm. 7, 8. 9. Denn wenn er die Sünde vorher todt nennt, so bedarf sie doch nur des Reizes durch den Gegensatz im Bewußtsein, um sofort aufzuleben und allerlei verkehrte Lust hervorzutreiben; woraus sich von selbst ergiebt, daß dieser Tod eben nur ein Zustand der noch gebundenen Wirksamkeit ist, in welchem das innerlich schon vorhandene Princip sich noch nicht in bestimmten Lebensäußerungen entfaltet.

Und hiermit entscheidet der Apostel zugleich den in dieser Frage oft aufgeregten Streit um die Unschuld des kindlichen Alters. Es wäre in der That eine sehr rohe Auffassung des menschlichen Lebens und der christlichen Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit dazu, die den großen Unterschied zu mißkennen vermöchte zwischen der Art, wie das Böse in dem Kinde ist unbewußt und unentfaltet, und wie es gereift, entwickelt und zur bewußten Maxime erhoben in dem Erwachsenen, der ihm willig dient, sich offenbart. Hierauf beruht die relative Unschuld des Kindes. Sie besteht keinesweges bloß darin, daß die Sünde in ihm noch mehr oder minder die Form der Unbewußtheit hat, auch nicht bloß darin, daß nach der Beschränktheit seiner Erfahrung, seiner Geisteskräfte, seiner Begierden sowie nach der Natur seiner Lebensverhältnisse schwerere Vergehungen bei ihm noch nicht vorkommen können, sondern sie schließt wesentlich und von jenen andern Momenten unabtrennlich eine geringere Intensität des verkehrten, selbstsüchtigen Wollens in sich. Namentlich ist es die Unbekanntschaft mit Lüge und Falschheit und das daraus entspringende offne, hingebende Vertrauen, welches jener Unschuld des Kindes ihr eigenthümliches Gepräge giebt, und selbst den hervortretenden Keimen verkehrter Willensneigungen oft einen Schimmer naiver Anmuth zu leihen vermag. Und eben auf diese relative Unschuld des kindlichen Alters, auf das unbefangene Vertrauen und die innige Anschließungsfähigkeit des kindlichen Gemüthes gehen die

Aussprüche Christi, in denen er den Sinn des Kindes seinen Jüngern zum Muster aufstellt und ihn als geeignet zur Theilnahme am Reiche Gottes bezeichnet, Matth. 18, 3. 19, 14. Luc. 18, 17 *). Und auch hier ist begreiflicher Weise nur die sittliche Physiognomie berücksichtigt, die dem Kindesalter der Regel nach eignet; denn wie unerklärlich es immer für manche Theorien sein mag, leugnen kann es eine einigermaßen umfassende Beobachtung der Kinderwelt nimmermehr, daß das kindliche Leben in nicht ganz seltnen Ausnahmen schon im dritten, vierten, fünften Jahre eine Entschiedenheit verkehrter Richtungen, einen Grad von Tücke, Falschheit, Haß zeigt, der nur größerer geistiger und physischer Mittel bedürfte, um sich in schweren Frevelthaten zu offenbaren.

Wenn nun aber Einige wie in jenen Aussprüchen so in ihrer Erfahrung etwas Mehreres zu finden meinen, eine absolute Unschuld, eine vollkommne Reinheit des frühen kindlichen Alters, so müßte diese ursprüngliche Freiheit von jeder Anlage zur Sünde **) doch natürlich das Besitzthum aller Menschen ohne Unterschied sein. Allein womit erklären sie dann, wenn sie nicht auch dieses leugnen, daß alle Menschen, die das frühe Kindesalter überschreiten, sich in wie verschiednen Graden und Richtungen immer, doch irgendwie mit der Sünde beflecken? Aus äußern Ursachen, schlechter Erziehung, bösen Beispielen der Umgebung, der Herrschaft verderblicher Grundsätze in der Gesellschaft u. s. w. läßt sich doch jedenfalls jener Erfolg nur ableiten, insofern man eine dem Allen entgegenkommende Empfänglichkeit im Kinde annimmt; was denn eben jene schlimme Disposition, eine angeborne Sündhaftigkeit wäre. Auch würden

*) Vgl. Neanders Pflanzung der Kirche durch die App. S. 604. f.

**) Vgl. über den Unterschied der Anlage von der bloßen Möglichkeit, wie sie in der formalen Freiheit liegt, S. 39. dieses Bandes.

jene übeln Einflüsse doch wohl nicht überall stattfinden sollen, wenn man nicht etwa jene Thatsache aus einer andern Thatsache erklären will, die dasselbe Problem, nur in ungleich härterer, in der That übertriebener Fassung, enthalten würde; wie ist es nun zu begreifen, daß auch da, wo jene Einflüsse mit entschiedenem Uebergewicht günstig sind, doch nicht das Resultat eines vollkommen sündlosen Lebens daraus hervorgeht? So möchte denn auch dieses Resultat schwerlich gesichert werden, wenn man nach einem Vorschlag des Sokrates in Plato's Meno diese von Natur gute Jugend, sei es nun, wie dort hypothetisch angenommen wird, nur ein Theil oder, wie hier, das Ganze der menschlichen Jugend, in einer Festung verwahrte, weit sorgfältiger sie versiegelnd als das Gold, damit Niemand sie verderben könne.

Verweist man uns aber an die Freiheit des menschlichen Willens, in welcher ja für Jeden die Möglichkeit liege, die Sünde in sein ursprünglich reines Innere einzulassen, so soll doch nach der Voraussetzung in dieser Freiheit eben so wohl für Jeden die Möglichkeit liegen sich jeder Berührung mit der Sünde immerdar zu enthalten. Wenn es sich nun so verhielte, daß ein Theil des menschlichen Geschlechtes sich mit der Sünde behaftet zeigte, ein andrer Theil rein, so ließe sich allerdings mit jener Freiheit ausreichen, um die Thatsache ihrem letzten, entscheidenden Grunde nach zu erklären. Wird aber anerkannt, daß die Sünde in jedem menschlichen Leben, welches zum sittlichen Bewußtsein erwacht ist, vorkommt, so ist jene Willensfreiheit nicht bloß nicht geeignet das Faktum zu erklären, sondern dieses wird von ihr aus erst recht unbegreiflich, wenn wir uns zumal vergegenwärtigen, daß die Freiheit nach der Voraussetzung bei gleicher Leichtigkeit sich immer für das Gute wie für das Böse zu entscheiden ja doch nicht dem blinden Zufall dahingegeben ist, sondern durch die Forderungen jenes Bewußtseins sich zu bestimmter Entscheidung verpflichtet findet.

Diese Schwierigkeit fühlend, pflegen jene in letzter Instanz zu einem andern Erklärungsprincip ihre Zuflucht zu nehmen, zu dem Dualismus der menschlichen Natur, vermöge dessen der Geist nach oben strebe, die Sinnlichkeit nach den niedern Dingen, oder, wie sie es vielleicht lieber ausdrücken, zu der sinnlichen Schwäche des Menschen, vermöge deren er dem Begehren des sinnlichen Triebes, auch wo es auf Verbotenes gehe, nicht immer widerstehen könne. Wir wollen hier nicht wiederholen, was früher gegen die Zurückführung aller Sünde auf die Uebermacht des sinnlichen Triebes über den Geist gesagt worden ist. Gesetzt aber es wäre möglich, alle Sünde aus dieser sogenannten Schwäche des Menschen als eines sinnlichen Wesens abzuleiten, nun so wird Jeder, dem die Sünde wirklich Sünde ist, und der den Grundsatz anerkennt, daß der Baum aus seinen Früchten, daß die Natur des Principes aus seinen Folgen zu erkennen ist, in dieser Schwäche eine schlimme Disposition, eine den einzelnen Thatsünden vorausgehende Sündhaftigkeit des Menschen erblicken. Der Unterschied zwischen der hier berücksichtigten Ansicht und der von ihr bestrittenen kirchlichen Lehre scheint dann in dieser Beziehung darauf hinauszulaufen, daß Letztere diese in jedem Menschen liegende Disposition zur Sünde als eine Störung und Verderbniß betrachtet, die dem ursprünglichen, von Gott geschaffenen Wesen des Menschen fremd ist, und erst durch Abfall und Entartung entstanden sein kann, während Erstere in dieser Disposition nichts findet, was nicht mit der guten Ordnung der menschlichen Natur verträglich wäre und aus den nothwendigen Gesetzen ihrer Entwickelung folgte *).

*) Vgl. die treffende Bemerkung von Sartorius a. a. O. S. 85. — Etwas anders stellt sich diese Alternative z. B. bei Töllner, indem er in jener Schwäche des Menschen ein Verderben seiner Natur erkennt, und doch die Entstehung desselben aus den nothwendigen Gesetzen ihrer Entwickelung herleitet, vgl. die Abhandl. von der Freude an den bösen Handlungen, Theol. Untersuchungen B. 1, St. 1, S. 97. f.

Damit aber fällt ihr nicht bloß dieses zur Last, daß sie, um nur nicht eine entstandene Unreinheit zugeben zu müssen, einen unreinen, die Heiligkeit des Schöpfers verletzenden Begriff von der menschlichen Natur zum Grunde legt, sondern es ist dann auch gar nicht mehr einzusehen, wie sie bei einiger Folgerichtigkeit des Denkens vermögen wird, die wirkliche Sünde, die ja doch aus jener natürlichen Schwäche sich hinreichend erklären soll, als eine Störung jener guten Ordnung zu betrachten.

Es wird sich hiernach nicht leugnen lassen, daß die Vorstellung einer absoluten Reinheit des frühen kindlichen Lebens aufgegeben werden muß, wenn das Vorhandensein der Sünde in jedem entwickelten menschlichen Leben festgehalten werden soll. Wir müssen vielmehr anerkennen, daß jedem menschlichen Individuum eine sittliche Störung, ein Hang zum Bösen angeboren, daß er mithin — als das radikale Böse — in die menschliche Natur selbst eingewurzelt ist, so unerschütterlich fest es andrerseits stehen muß, daß er nur in einem freien Abfall, in eigner Verschuldung seinen Grund haben kann.

Durch diese Bestimmungen rechtfertigt sich denn auch von selbst der kirchliche Ausdruck peccatum originale, insofern er, für sich genommen, doch eben nur dieses besagt, daß die Sünde — als Anlage und Hang — schon mit dem Ursprunge jedes menschlichen Einzellebens vorhanden ist, ohne über das weitere Woher, ob es als Forterbung zu denken sei oder wie sonst, etwas zu entscheiden. Dasselbe hat Luther im Sinne, wenn er von der Ursünde sagt, sie sei de natura, de essentia hominis, wenn er sie peccatum substantiale oder essentiale nennt; er ist natürlich weit entfernt die Sünde selbst zu einer Natur zu machen und diese dem jetzigen Menschen zuzuschreiben, als wäre sie an die Stelle der ursprünglichen getreten, sondern nur dieß will er damit ausdrücken, daß die Sünde vor und abgesehen von ihrer Existenz in dem bewußten Wollen und

Thun des Individuums schon an seiner Natur haftet als eine gestörte Beschaffenheit derselben, die dann zu ihrer Zeit nicht verfehlen wird sich auch in verkehrtem Wollen und Thun zu offenbaren*).

Und gewiß, man kann vielleicht von den Vorstellungen abweichen, nach denen Luther den Ursprung dieser Natursünde**) im Individuum bestimmt, das aber muß zugegeben werden, daß sich eine lange Reihe unzweifelhafter Thatsachen des menschlichen Lebens, sichrer Phänomene unsers sittlichen Bewußtseins gar nicht erklären läßt, wenn die Sünde nicht auch eine gestörte Beschaffenheit unsrer Natur ist***). Wir urtheilen in tausend Fällen nach dieser stillschweigenden Voraussetzung, und selbst diejenigen, welche dieselbe in ihrer Theorie leugnen, vermögen sich ihrer im Leben nicht zu entschlagen. Solche Thatsachen waren es, deren Erwägung uns schon in den bisherigen Untersuchungen dieses Buches von Stufe zu Stufe weiter drängten bis zur Anerkennung einer angebornen Sündhaftigkeit. Mannigfache Thatsachen derselben Art können uns noch zur Bestätigung dienen. Um ein schon berührtes Phänomen des allgemeinen Bewußtseins in seiner Bedeutsamkeit noch näher in's Auge

*) So werden wir denn auch den Sprachgebrauch, der die Sünde als peccatum originale Natur des Menschen nennt, weil sie eben beharrende Naturbeschaffenheit ist, als einen ganz unverfänglichen bei gehöriger Unterscheidung der Begriffe betrachten dürfen; wie ja Niemand Anstand nimmt, selbst die Gewohnheit eine andre Natur des Menschen zu nennen. Vgl. über diese Ausdrucksweise die gründliche Erörterung der Konkordienformel, Sol. declar. art. I, p. 650. f. der Rechenb. Ausg.

**) Luther nennt diese Natursünde auch Personsünde, während sonst z. B. von Thomas zwischen Natursünde und Personsünde unterschieden und unter Letzterer dann das peccatum actuale verstanden wird. Dieser Sprachgebrauch erscheint zunächst zweckmäßiger; indessen wird sich aus den Untersuchungen des vierten Kapitels ergeben, daß wir in letzter Beziehung dem von Luther befolgten beitreten müssen.

***) Perpetua naturae inclinatio, interior immunditia naturae hominum, nach Melanchthons Ausdruck in der Apologie art. I, p. 51. 53.

zu fassen: wie wäre denn wohl ohne jene Voraussetzung die Gewißheit zu begreifen, mit der wir überall, wo uns menschliche Gestalt entgegentritt, auch wissen, daß wir es mit einem heiligen Wesen nicht zu thun haben, sondern mit einem sündhaften? Wer es sich irgend zutraut die Menschen nur ein wenig zu kennen, bemitleidet den als einen gutmüthigen Thoren, der auf sie oder mit ihnen in Verhältnissen, die das menschliche Leben von verschiednen Seiten berühren, wirken wollte, ohne die sittliche Schwäche des Menschen, die Gebrechlichkeit seiner Tugend und die dadurch bedingten möglichen Wechselfälle und Störungen mit in Rechnung zu ziehen. Wer mag leugnen, daß jene Menschenkennerschaft, die uns lehren will, überall nur Arges von Andern zu erwarten, selbst vom Argen ist? Wir müssen es vielmehr als Pflicht anerkennen, auf der gemeinsamen sittlichen Grundlage des menschlichen Verkehrs Jedem mit Vertrauen zu der Rechtlichkeit seiner Gesinnung entgegenzukommen, der nicht schon Beweise vom Gegentheil gegeben hat; aber wird uns darum einfallen jene allgemeine Ueberzeugung in Frage zu stellen? Ja so groß ist die Gewißheit derselben, daß, wenn sich uns Jemand zur Widerlegung derselben als den schlechterdings Sündlosen stellen wollte, wir daraus nur schließen würden, daß sein Antheil an menschlicher Sünde noch durch einen außerordentlich gesteigerten Dünkel und Hochmuth verdoppelt werde; und nur da würden wir uns genöthigt finden, eine Ausnahme von unsrer Voraussetzung anzuerkennen, wo die ganze sittliche Erscheinung eines Menschen, der sich uns als den Heiligen ankündigte, eine durchaus andre und höhere wäre als die aller übrigen Menschen, auch der durch Tugend unter ihres Gleichen Hervorragenden.

Worin ist nun diese Gewißheit gegründet? Daß sie auf einem nothwendigen Abfolgen der Sünde aus dem Begriff und Wesen des Menschen nicht beruhen kann, ergiebt sich zur Genüge aus frühern Untersuchungen. Durch eine solche Ableitung, die

dann freilich die Existenz eines heiligen Menschen zu einer Unmöglichkeit machen würde, wird die Sünde nicht abgeleitet, sondern geleugnet. Ihren Ursprung hat jene Gewißheit zunächst in der Erfahrung, weßhalb sie auch in dem unerfahrenen Kinde nicht ist, sondern dieses ist wohl eher geneigt die Sünde, deren es sich bewußt wird, als etwas ihm allein Widerfahrendes zu betrachten oder den Antheil daran doch nur auf seine Spielgenossen, von deren Selbstsucht es gelegentlich zu leiden hat, zu erstrecken. Und doch reicht die Erfahrung bei den engen Schranken, die ihr hier überall im Verhältniß zu dem Umfang des fraglichen Gebietes gesetzt sind, für sich allein durchaus nicht hin, um eine wirkliche Gewißheit von dem allgemeinen Vorhandensein der Sünde zu begründen; daß hier an einen strengen Induktionsbeweis gar nicht zu denken ist, mußten wir schon im vorigen Kapitel (S. 328.) anerkennen. Diese Gewißheit, welche ja nicht bloß einige, sondern alle Menschen von ernsterm Sinn, auch die entschlossensten Schüler des Pelagius, in sich tragen, und ohne welche die Entstehung und weite Ausbreitung der Meinung von der apriorischen Nothwendigkeit der Sünde für jedes menschliche Leben völlig unbegreiflich sein würde, erklärt sich nur so, daß ein unmittelbares Bewußtsein von dem Eingewurzeltsein der Sünde in die menschliche Natur nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit durch jene Erfahrungen angeregt wird, um sich an ihnen zu bestimmter Vorstellung zu entwickeln. Wie aber wiederum dieses unmittelbare Bewußtsein in seiner Möglichkeit zu begreifen ist, wird sich weiter unten zeigen.

Betrachten wir ferner den allgemeinen Gang der sittlichen Entwickelung des Menschen, so ist es eine der bekanntesten und anerkanntesten Wahrheiten, daß es, um im Guten fortzuschreiten, überall der Mühe, Anstrengung, des Kampfes bedarf, daß dagegen die Fortschritte im Bösen leicht und mühelos sind. Die Saat der Sünde wächst und reift im mensch-

lichen Herzen ohne alle besondere Pflege ganz von selbst; man braucht sich eben nur gehen zu lassen, sich keinerlei Gewalt anzuthun, so ist man mitten in der Sünde drin. Daß aber jeglicher Mensch nur durch immer neue Selbstüberwindung im Guten fortzuschreiten vermag, hat keinen Sinn, wenn nicht in der natürlichen Beschaffenheit des Menschen etwas liegt, was als dem Guten widerstreitend bekämpft werden muß, also ein Hang zum Bösen. Und wen hätte eine einigermaßen aufmerksame Betrachtung der Geschichte aller Zeiten, auch der neuesten, nicht gelehrt, daß jede wahrhaft große Idee, jedes heilige Streben sich auf die entschiedne Abneigung und den plumpen Widerstand der großen Menge gefaßt machen oder, wenn es dieselbe ergreifen soll, sich gefallen lassen muß, von ihr schmählich gemißdeutet und entwürdigt zu werden? Das ist der tragische Charakter der Geschichte, den auch die Natur abspiegelt, daß alles wahrhaft Schöne und Herrliche nur für vorüberfliegende Momente da ist, während das Häßliche und Gemeine die zäheste Existenz hat. Darum muß, wer sich unbefleckt von dem Schmuz der Lüge und des niedern Treibens in dieser Welt erhalten will, jeden Augenblick bereit sein mit allen seinen Wünschen, Zwecken, Hoffnungen in der Sphäre des irdischen Lebens zu brechen, sich selbst Preis zu geben. Weil aber dieß das Schwerste ist, sehen wir auch die erhabensten Gestalten der Geschichte immer an irgend einem Punkte straucheln, von ihrer wahren Aufgabe abfallen. — Christus selbst unterliegt leidend dieser Grundbeschaffenheit des menschlichen Lebens, während er sie handelnd überwindet; sein Kreuzestod ist die That seiner freien Hingebung, aber auch von dieser Seite zugleich eine unentrinnbare Nothwendigkeit; darum weil er der Heilige ist, muß er untergehen. Und was die innerlich ungebrochene Natürlichkeit zu allen Zeiten aus seinem Evangelium gemacht hat, ist die gewaltigste Bestätigung seines Zeugnisses von der Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur.

Führt uns so der Zug unsrer Natur, wenn wir uns ihm ruhig überlassen, überall zu Sünde und Verderben, müssen wir daran nicht erkennen, daß eben in unsrer Natur selbst der Hang zum Bösen das Uebergewicht hat, und daß der Trieb zum Guten, der darin enthalten ist, sich in einem gebundenen Zustande befindet? Und in der That bekräftigen uns dieß auf ihre Weise selbst diejenigen, die bloß von einer natürlichen Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist wissen wollen. Auf diesem in der menschlichen Natur liegenden Widerstreben gegen das Gute beruht es, daß jede Erziehung das negative Element der Zucht und Züchtigung in sich aufnehmen muß. Auch hier giebt es mannigfache Abstufungen, die durch die Unterschiede des Naturells, der Temperamentseigenschaften so wie durch das Mysterium der freien Selbstbestimmung von deren erstem Hervortreten an bedingt sind; aber ganz im Allgemeinen findet jede Erziehung nach irgend einer Richtung hin etwas zu verneinen und zu bekämpfen, und auch die weichsten Stoffe, die sittlich bildsamsten Naturen sind von dieser Neigung zur Entartung keinesweges ausgenommen. Und welch ein ungünstiges und doch nicht abzuweisendes Zeugniß von der Beschaffenheit der menschlichen Natur ist es hier, daß eine Erziehung, die den Zögling mit Beispielen und Grundsätzen der Sünde umgiebt, das sichere Ergebniß eines tiefen Verderbens liefert, während eine sorgfältige und besonnene sittliche Erziehung ihren Zweck unzähligemal verfehlt.

Dieß führt uns auf einen allgemeinern Begriff zurück, von dem wir schon früher Gebrauch gemacht haben, auf den Begriff dessen, was der Mensch von Natur ist, seines natürlichen Zustandes. Dieser Begriff hätte offenbar gar keinen Sinn, wenn nicht das Leben des Menschen außer dem Zusammenhange mit der erlösenden Gnade einen gemeinsamen sittlichen Typus an sich trüge, und zwar einen Typus, der durch die im Princip ungebrochene Macht der Sünde mitbestimmt ist. Als wir im

vorigen Kapitel diesen Zustand in Betracht zogen, konnten wir noch unentschieden lassen, ob er ein allgemeiner ist nur dadurch, daß sich jeder Mensch in irgend einem Moment seines Lebens durch freie Wahl in ihn versetzt, oder dadurch daß er schon von Anfang seines irdischen Lebens in ihm sich befindet. Nach den bisherigen Erörterungen dieses Kapitels werden wir nun entschieden anerkennen müssen, daß von diesen beiden Annahmen, wenn anders jene Allgemeinheit festgehalten werden soll, nur die zweite möglich ist. Verhält es sich aber so, so sind alle die Zeugnisse aus dem Gebiet der Schrift und Erfahrung für einen allgemeinen sündhaften und erlösungsbedürftigen Zustand des menschlichen Geschlechtes, die wir im vorigen Kapitel vernommen haben, eben so viele Beweisgründe für ein angebornes Verderben. Und hiermit rechtfertigen sich auch erst vollkommen die dogmatischen Bezeichnungen: natürlicher Zustand, natürlicher Mensch *). Natura kommt von nasci; natürlicher Zustand im strengen Sinne ist der durch die Sünde gestörte Zustand nur dadurch, daß er derjenige ist, in den der Mensch wie von selbst hineinwächst, wenn und so lange er den von seiner Geburt her in ihm angelegten Richtungen folgt.

*) Seine unmittelbare biblische Grundlage hat der Ausdruck: natürlicher Mensch, allerdings nicht in 1 Kor. 2, 14., wo ihn Luthers Uebersetzung braucht. Der *ἄνθρωπος ψυχικὸς* ist der in seinem Sinnen und Streben der Erscheinungswelt zugewandte und in sie verlorne Mensch, vgl. B. 1, S. 394; dieser Begriff sagt, für sich genommen, darüber noch nichts aus, ob zur Erlangung des höhern Lebens in der Gemeinschaft Gottes alle Menschen oder nur Einige einer Erneuerung, Wiedergeburt bedürfen, noch weniger darüber, ob der in ihm ausgedrückte Zustand ein angeborner oder ein erst später entstandner ist. Mittelbar aber ist der Ausdruck allerdings Grundlage für den dogmatischen Begriff des natürlichen Menschen, indem ihm der *πνευματικός*, d. h. nach V. 12. *ὁ λαβὼν τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ* entgegengesetzt wird als derjenige, der allein zu verstehen vermag *τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν* — offenbar in Christo. Als unmittelbare biblische Grundlage für jenen Begriff läßt sich eher Eph. 2, 3. betrachten, wovon bald zu reden sein wird.

Eins der redendsten Zeugnisse, wie tief die Sünde in unsre Natur verwebt ist, ist dieß, daß sie auch im Leben deren noch allgemein vorhanden ist, welche vermöge der aus der Erlösung entspringenden neuen Kräfte nach ihrer Heiligung streben. Allerdings ist in einem solchen Leben die Herrschaft der Sünde gebrochen; der persönliche Wille ist dem göttlichen Willen mit innerer Entschiedenheit zugewandt; diese Einheit ist das eigentlich treibende und bestimmende Princip; der Sünde ist die Macht sich fortschreitend zu entwickeln geraubt; sie ist nur noch, wie Schleiermacher dieß Verhältniß richtig bestimmt, als abnehmende und verschwindende *), als Nachwirkung des alten Lebens, Eph. 4, 22. f. Und daran darf man sich auch durch einzelne vorschreitende Bewegungen, durch welche die Sünde in dem Leben des Wiedergebornen zuweilen ein schon verlornes Gebiet wieder zu gewinnen scheint, nicht irre machen lassen. Jeder solche Erfolg ruft, da er den stetigen Zusammenhang des neuen Lebens niemals ganz zu zerreißen vermag, eine verstärkte und mehr in die Tiefe gehende Gegenwirkung des göttlichen Princips hervor, und so bleibt es, den Gesammtzustand in's Auge gefaßt, doch dabei, daß die Macht der Sünde die auf dem Rückzuge begriffene ist. Darum ist auch die andere Bestimmung Schleiermachers ganz richtig, daß die Sünde, sofern sie noch in dem Leben des Erlöseten ist, keine ansteckende Kraft mehr ausübt **). Sie vermag es nicht; denn folgt im Bewußtsein des in der Heiligung Begriffenen der Sünde ihre eigne Verneinung auf der Ferse, so wird sich dieß auch im erscheinenden Leben irgendwie kund geben. So können wir denn auch leicht wahrnehmen, wie das Sündigen der Weltkinder Andern ihres Gleichen, sofern sie eben nicht in ihrem eignen Interesse dadurch gestört werden, zu-

*) Glaubenslehre B. 1, S. 460. B. 2, S. 225.

**) A. a. O. B. 1, S. 460.

weilen anmuthig, ja liebenswürdig erscheint wegen des Gepräges von unbefangener Zuversicht und sorglosem Leichtsinn, das daran haftet, während die Sünde des Wiedergebornen niemals diesen Eindruck machen kann, weil ihr Antlitz von dem tiefen Schatten des seine eigne Entzweiung fühlenden Bewußtseins verdunkelt ist.

Aber bei alle dem ist es auch in Bezug auf das durch Christum erneuerte Leben entschiedene Thatsache, welche von denen, in denen es wahrhaft ist, am wenigsten geleugnet werden wird, daß es in seiner irdischen Entwickelung niemals völlig rein wird von der Sünde, daß auch in ihm immer noch ein Kampf gesetzt ist, daß es des sorgfältigen Wachens bedarf, wenn es nicht durch ein unmerkliches Sinken seines aus Gott stammenden Princips und durch ein entsprechendes stilles Wachsthum der selbstischen Richtung schmerzliche, schwer zu verwindende Störungen erleiden soll. Und doch ist diese Thatsache, näher betrachtet, sehr auffallend, und noch auffallender, daß kaum irgendwo, wo diese Heiligung begonnen hat, ihr das begleitende Bewußtsein fehlt (als wäre es das Bewußtsein von einer wesentlichen Nothwendigkeit), zu einer R e i n h e i t v o n d e r S ü n d e im strengen Sinne k ö n n e es innerhalb des irdischen Lebens überhaupt niemals gebracht werden. Entstände, was von Sünde in einem menschlichen Leben ist, nur durch verkehrtes Wollen innerhalb der irdischen Entwickelung desselben, so müßte es einem wahrhaft entschiedenen und beständigen Wollen der Heiligkeit, wie es durch die Wirksamkeit der göttlichen Gnade im Menschen erzeugt wird, und wie es zusammen ist mit der tief innerlichen Erkenntniß sowohl des Gegenstandes, auf den es gerichtet ist, als auch der Hemmung, die es zu überwinden hat, am Ende doch gelingen diesen Gegensatz gänzlich zu vernichten. Noch weniger ließe es sich bei dieser Voraussetzung begreifen, woher dem Menschen die Gewißheit komme, daß das Ziel auf schlechthin vollkommne Weise innerhalb jener Sphäre nicht zu erreichen sei. Dieß findet erst dann seine Erklärung, wenn die

Sünde in unsre Natur selbst von Anfang dergestalt verwebt ist, daß sie die Form ihrer Entwickelung mitbestimmt. Diese selbstische, sinnlich hochmüthige Natürlichkeit ist es, welche auch in dem Wiedergebornen den heiligen Principien, die das erneuerte Wollen sich angeeignet, immerfort entgegenstrebt, Gal. 5, 17., und ihn, wenn er sich jedem Zuge seiner Neigungen sorglos überlassen wollte, zuverlässig wieder in das alte Leben zurückziehen würde.

Und hier ist noch besonders die schon zu Anfang dieses Kapitels (S. 344.) berührte Art zu beachten, wie die zwar überwundene, aber nicht vernichtete Macht der Sünde im Leben des Wiedergebornen sich vornehmlich geltend macht. Einerseits geschieht es in der Weise unwillkürlicher Regung, welche da ist, ehe das bessere Wollen es verhindern kann, andrerseits in der Weise unerkannter oder doch nur undeutlich erkannter Einmischung sündhafter Elemente in ein von einem heiligen Antrieb ausgehendes Handeln. Das Gebiet des bewußten Lebens ist von dem neuen göttlichen Princip in Besitz genommen; wenn nun die Sünde auch dann noch in der Form des Unbewußten und Unwillkürlichen reagirt, so werden wir damit gemahnt, daß sie in unsrer zeitlichen Entwickelung ihren ursprünglichen und eben darum zuletzt zu erobernden Sitz nicht in einem bestimmten Willensentschluß, sondern in jenem dunkeln Naturgrunde hat, über dem sich erst das bewußte Leben erhebt und allmälig weiter verbreitet, daß sie mithin dem Menschen schon von seiner Geburt her anhaftet.

Und daß auch die heilige Schrift eine solche jedem Menschen angeborne Sündhaftigkeit anerkennt, das würden wir schon rückwärts schließen müssen aus der Art, wie sie das entwickelte menschliche Leben in dieser Beziehung darstellt. Denn betrachtet sie das Vorhandensein der Sünde in diesem als ein durchaus allgemeines mit der einzigen eigenthümlich bedingten Ausnahme

des Erlösers, so liegt darin die Voraussetzung, daß in jedem andern menschlichen Leben von Anfang an ein Keim der Sünde, eine sündhafte Anlage enthalten sei. Aber die heilige Schrift bezeichnet auch ausdrücklich die Sünde als etwas von seiner Geburt her dem Menschen Einwohnendes.

Unter den alttestamentischen Stellen pflegt die Dogmatik mit Recht Ps. 51, 7. als die wichtigste zu betrachten. «Siehe, in Verkehrtheit (בְּעָווֹן*) — בְּ als Bezeichnung des Zustandes wie 1 Sam. 29, 7.) bin ich geboren, und in Sünde (בְּחֵטְא) hat mich empfangen meine Mutter». Daß David, welchem den Psalm abzusprechen uns die Gründe von Paulus, De Wette u. A. nicht hinreichend scheinen, in diesen Worten nicht etwas Allgemeinmenschliches, sondern nur etwas Besonderes von sich oder seiner Mutter aussagen wolle, ist ganz undenkbar. Eben so wenig läßt sich die dogmatische Bedeutung des Ausspruches durch die Verweisung auf andre alttestamentische Stellen vernichten, in denen ein langgewohntes, frühbegonnenes Thun in sprüchwörtlicher Redeweise als ein Thun von Mutterleibe an bezeichnet wird, Ps. 58, 4. 71, 6. Hiob 31, 18. Jes. 48, 8. Es ist doch ein großer Unterschied, ob eine solche sprüchwörtliche Redeweise gelegentlich in einem Zusammenhange vorkommt, wo Jeder das Uneigentliche ihres Sinnes leicht erkennt, oder ob in Ausdrücken, die gar nichts Sprüchwörtliches an sich tragen, eine Behauptung aufgestellt wird, deren Inhalt als Steigerung in die Gedankenreihe, in der er steht, bestimmt eingreift. — An sich lassen die Worte unsrer Stelle eine doppelte Auslegung zu. Sie können entweder aussagen, daß der Zustand der Mutter im Empfangen und Gebären ein mit Ver=

*) Gewöhnlich wird hier עָווֹן durch «Schuld» ausgedrückt. Daß wir aber in עָווֹן den Begriff der Schuld als eine zweite besondere Bedeutung des Wortes nicht finden können, wurde schon früher bemerkt. Er liegt in עָווֹן nur, wie er in jeder Bezeichnung der Sünde liegt, insofern es der Sünde überhaupt wesentlich ist Schuld mit sich zu führen.

derbniß und Sünde behafteter sei, oder daß der Mensch vom Anfange seines Daseins, von seiner Empfängniß an sich in einem Zustande der Sünde und Verkehrtheit befinde. Folgt man der ersten Auffassung, so lassen sich die Worte: בְּעָוֹן חוֹלָלְתִּי doch nicht ohne die größte Gewaltsamkeit so auslegen: von einem mit Verderbniß behafteten Wesen bin ich geboren, sondern es würde dann dieses darin liegen: das Gebären ist ein Thun oder ein Zustand, welcher mit einer Versündigung der Gebärenden verbunden ist. Und nach dieser Analogie wäre dann der Sinn des zweiten Gliedes zu bestimmen; es würde darin dasselbe von dem Empfangen ausgesagt sein. Allein es widerstreitet schon den ethischen Grundansichten des A. T., namentlich der göttlichen Einsetzung des Ehestandes nach Gen. 1, 28., daß an dem Empfangen, also an dem Geschlechtsakt an sich etwas Sündliches haften sollte. Aus der levitischen Unreinheit, welche nach dem Mosaischen Gesetz aus mancherlei mit dem Geschlechtsleben Zusammenhangendem, ja nach Levit. 15, 18. auch aus dem ehelichen Geschlechtsakt entspringt, läßt sich doch nimmermehr folgern, daß das Gesetz denselben als etwas Sündhaftes betrachte, sondern nur so viel, daß es das theokratische Verhältniß des Israeliten als ein heiliges Gebiet von dem sinnlichen Leben und dessen stärksten Erregungen geschieden wissen will. In demselben Sinne begründet wie Zeugung und Geburt so der Tod durch zufälliges Berühren einer Leiche u. dgl. nach Num. 19. eine levitische Unreinheit. Es ist dieß eben die im Neuen Testament aufgehobene Schranke des Alten Testaments, das heilige Gebiet von dem natürlichen äußerlich abgesondert zu halten, wodurch dieses erst ein gemeines wird, vgl. Apgesch. 10, 9. — Jedoch auch der Zusammenhang der Stelle selbst widerstrebt jener Auffassung. Er würde sie nur dann gestatten, wenn der Inhalt von V. 7. den Zweck hätte eine *Verminderung der Schuld* als Motiv für die sündenvergebende Barmherzigkeit

Gottes zu begründen. Die Verknüpfung der Vorstellungen ist aber vielmehr diese, daß die auf V. 5. folgenden Verse die Größe der Vergehungen, deren David sich bewußt ist, ausdrücken sollen, zuerst V. 6, wie er sich damit an Gott versündigt habe, sodann V. 7, wie er vom Anfang seines Daseins her sündig sei, wobei die Steigerung im Verhältniß des zweiten Versgliedes zum ersten nicht zu übersehen ist. Spricht nun also V. 7. das Bewußtsein aus, wie tief die Sünde in unsre Natur verwebt ist, so schließt sich sehr passend V. 8. an mit dem Bekenntniß, daß Gott die Wahrheit im Herzen liebe, und mit der Bitte, daß er im Innern Weisheit lehren möge. Hiernach ist nur die zweite der obigen Auslegungen möglich.

Im Buche Hiob gehören die stärksten Stellen über das Unvermögen des vom Weibe Gebornen rein zu sein vor Gott den Reden des Eliphas und Bildad an, welche nach dem Ideenzusammenhang des Buches, für sich genommen, die mögliche Annahme einer Uebertreibung offen lassen. Dogmatischen Gebrauch gestattet eigentlich nur K. 14, 4. «O daß ein Reiner vom Unreinen käme! Nicht Einer». Diese Stelle deutet noch auf etwas Weiteres, nicht bloß auf eine angeborne, sondern bestimmter auf eine angeerbte Unreinheit. Indessen gewährt sie für diesen Sinn doch insofern keine volle Sicherheit, als weder durch die Bedeutung der Worte noch durch den Zusammenhang die allgemeinere Auffassung ausgeschlossen ist: Träte doch ein Reiner hervor aus dem Unreinen, nämlich dem unreinen Wesen, welches dem menschlichen Leben überall anhängt; so daß diese Stelle zwar lehren würde, daß alle Menschen mit der Sünde behaftet sind, ohne jedoch unmittelbar darüber etwas auszusagen, ob sie von Anfang ihres Daseins diese Befleckung an sich tragen oder sich ihrer erst später theilhaftig machen.

Bestimmter führt auf eine angeborne Sündhaftigkeit Gen. 8, 31. Denn wenn dort vom menschlichen Herzen gesagt wird,

daß sein Dichten böse sei von Jugend auf, so soll damit ausgedrückt werden, daß in dem menschlichen Herzen dieses böse Dichten (יֵצֶר הָרַע) nicht erst entstehe, sondern von Anfang in ihm sei. Ueberhaupt sind Aussagen von einer Beschaffenheit des menschlichen Herzens nicht Aussagen von einem verschieden bestimmbaren Wollen der Einzelnen, sondern Aussagen von einer Beschaffenheit der menschlichen Natur.

Im N. T. ist den ältern und zum Theil auch den neuern Dogmatikern eine Hauptbeweisstelle für die Lehre von einer dem Menschen angebornen Sündhaftigkeit Joh. 3, 6: «Das vom Fleische Geborne ist Fleisch, und das vom Geiste Geborne ist Geist». Und allerdings ist dieser Ausspruch Christi in seinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden für eine an der menschlichen Natur haftende Verderbniß mittelbar beweisend, insofern er die Theilnahme an dem geistlichen Leben von einer principiellen Erneuerung, von einer neuen Geburt aus dem Geiste Gottes abhängig macht. Allein die Worte: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι,* sagen über eine solche Verderbniß der Natur unmittelbar noch nichts aus. Denn so lassen sie sich nach dem Johanneischen Begriff der *σάρξ* doch nicht auffassen: was aus der durch die Sünde verderbten menschlichen Natur (der Aeltern) erzeugt wird, ist selbst dieser verderbten Natur theilhaftig, sondern ihr Sinn wird bei ihrer unverkennbaren Rückbeziehung auf die Frage des Nikodemus V. 4. so zu bestimmen sein: was der Mensch der natürlichen Geburt verdankt, ist doch nur natürliches Leben; welches aber die sittliche Beschaffenheit dieses natürlichen Lebens ist, und daß es nach derselben zu dem geistlichen Leben nicht bloß im Verhältniß der niedern Stufe zur höhern, sondern auch im Verhältniß des Gegensatzes und Widerstrebens steht, das ergiebt sich eben erst aus dem Zusammenhange der ganzen Rede Christi.

Unmittelbar enthält dieß ein Paulinisches Wort, dessen Bedeutsamkeit für dieses Moment der christlichen Lehre von den neuern Dogmatikern, den bestreitenden und vertheidigenden, gewöhnlich nicht gehörig betrachtet wird, 1 Kor. 7, 14: «Der ungläubige Mann ist geheiligt in dem (gläubigen) Weibe, und das ungläubige Weib ist geheiligt in dem (gläubigen) Manne; denn sonst wären in Wahrheit eure Kinder unrein; nun aber sind sie heilig». Wiewohl die Auslegung dieser Stelle nicht ohne Schwierigkeiten ist, so können wir doch kurz darüber sein, weil wir dieselben durch die einsichtigen Erörterungen von De Wette*) und Rückert**) schon gelöst finden. Mit den genannten Auslegern müssen wir unter *τὰ τέκνα ὑμῶν* die Christenkinder überhaupt verstehen. Denn wären nur die Kinder aus den gemischten Ehen, von denen eben die Rede ist, gemeint, so konnte denen, die in diesen Ehebündnissen eine Verunreinigung des christlichen Theils erblickten, das Geheiligtsein solcher Kinder ja unmöglich als eine sich von selbst verstehende Thatsache entgegengehalten und daraus gegen sie argumentirt werden, weil sie dasselbe nach dem Zusammenhange ihrer Denkart gewiß nicht anerkannt haben würden. Sind nun nach diesem Ausspruch die Christenkinder eben durch ihre Gemeinschaft mit den christlichen Aeltern geheiligt, und würden sie ohne eine solche heiligende Gemeinschaft als unrein betrachtet werden müssen, so ergiebt sich, daß Paulus das natürliche Leben des Menschen von seiner Geburt an als ein unreines (*ἀκάθαρτον*) ansieht. Uebrigens würde, wenn auch auf einem Umwege, dasselbe dogmatische Resultat heraus kommen, wenn man die Stelle auch nur auf die Kinder aus jenen gemischten Ehen beziehen wollte. Denn an eine denselben eben wegen dieses Ursprunges ausschließlich anhaftende Unreinheit könnte Paulus auch unter dieser Voraus-

*) Theol. Stud. u. Krit. 1830, H. 3, S. 669. f.
**) Kommentar zum ersten Br. an die Kor. z. d. St.

setzung nach dem eben Bemerkten doch nimmermehr gedacht haben bei seinem hypothetischen: ἐπεὶ τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, sondern jedenfalls nur an eine angeborne Unreinheit, mit der sie vermöge ihrer noch nicht aufgehobenen Theilnahme an der allgemeinen Befleckung des menschlichen Lebens, wie es von Natur und Geburt ist, behaftet sein würden.

Am bestimmtesten und schärfsten bezeichnet Paulus diese angeborne Unreinheit und das damit gesetzte Verhältniß des Menschen zu Gott Eph. 2, 3. Nachdem er die Christen aus den Heiden an ihre Sündenknechtschaft vor ihrer Erweckung vom geistlichen Tode durch Christus erinnert hat, spricht er das Bewußtsein aus, daß auch er und alle die Seinigen (καὶ ἡμεῖς πάντες), also auch die Christen aus dem Judenthum in mancherlei Sünden dahingelebt, und schließt mit dem zusammenfassenden Satze: wir waren Kinder des Zornes von Natur (τέκνα φύσει ὀργῆς), wie auch die Uebrigen, d. h. so gut wie die andern Juden und Heiden, die sich nicht mit uns zu Christo bekennen. Wir können uns auf wenige Bemerkungen über diese Stelle beschränken, da der gründlichste Ausleger dieses Paulinischen Briefes ihr eine scharfsinnige und ausführliche Behandlung gewidmet hat, mit der wir uns in allen wesentlichen Punkten einverstanden finden*). Von einem Zustande redet der Apostel, von einem für die Jünger Christi vorübergegangenen Zustande, in welchem sie Kinder des Zornes, ohne Frage des göttlichen, also Gegenstände der göttlichen Mißbilligung und Verwerfung, die sich in der Strafe offenbart, gewesen seien. Wenn er nun sagt, in diesem Zustande hätten sie sich φύσει befunden, so hat er allerdings nicht den Gegensatz gegen die Ableitung dieses Zustandes aus einer erst später eintretenden Willensverkehrung im Sinne, sondern (ähnlich wie bei dem φύσει Röm. 2, 14.)

*) Vgl. Harleß's Kommentar S. 165 — 180.

den Gegensatz gegen das, was sie, die ehemaligen Juden, durch die göttliche Offenbarung und Gnadenordnung waren, nämlich das Bundesvolk Gottes, vgl. Röm. 9, 4., woraus sich auch die auffallende Stellung des φύσει vollkommen erklärt, als Einschränkung eines Urtheils, welches Paulus eben im Begriff war ganz unbeschränkt auszusprechen. Aber auch bei dieser Fassung des Gegensatzes bleibt dieß der Sinn der Paulinischen Worte, daß sie, die Christen aus den Juden, wie auch die Uebrigen, nach ihrer natürlichen, angebornen Beschaffenheit Gegenstände der göttlichen Strafgerechtigkeit gewesen seien. Und hierin liegt ein Gedanke, der allerdings zu den bisher aus der Schrift entwickelten Lehrelementen noch eine weitere Bestimmung hinzufügt. Daß der Mensch, der in den Fall kommt, zwischen dem Glauben an Christus und der Verschmähung Christi sich zu entscheiden, immer schon etwas an sich hat, was von Gottes Zorn getroffen wird, sagen uns Aussprüche wie Joh. 3, 36. Röm. 3, 19.; daß an der Natur des Menschen, wie er ihrer mit dem Anfange seines Daseins theilhaftig wird, eine Verderbniß haftet, zu dieser Anerkennung drängen uns mittelbar die Zeugnisse der Schrift von der Allgemeinheit der Sünde und unmittelbar die zuletzt betrachteten Stellen; aber daß diese angeborne Verderbniß nicht bloß ein Uebel, eine Krankheit ist, sondern daß sie eine Verschuldung dessen, in dem sie ist, mit sich führt, das lernen wir, da der Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit den der Schuld zum Korrelat hat, aus Eph. 2, 3. Indessen bestätigt uns das Paulinische Wort doch nur, was sich uns aus unleugbaren Thatsachen der Erfahrung, auf den Begriff der Sünde zurückbezogen, schon ergiebt. Denn mit der wirklichen Sünde ist, wie die Untersuchungen des ersten Buches gezeigt haben, die Schuld unauflöslich verknüpft. Geht aber, wie die durchgängige Allgemeinheit der Sünde beweist, aus jener angebornen Sündhaftigkeit irgend welche wirkliche Sünde unvermeidlich hervor, so ist von dieser Sündhaftigkeit das Ver-

schuldetsein des Menschen vor Gott gar nicht zu trennen. — Wie auch die übernatürliche Erzeugung Christi zu ihrer negativen Voraussetzung die Unreinheit der menschlichen Natur hat, von welcher eben dadurch der Anfang desjenigen Lebens, welches den reinen und heiligen Menschen darstellen sollte, frei erhalten werden mußte, und wie darauf die Bezeichnung des so Erzeugten als *τὸ γεννώμενον ἅγιον*, Luc. 1, 35., verglichen mit dem Paulinischen Wort: *ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν*, 1 Kor. 7, 14., hinweist, möge hier nur vorläufig angedeutet werden.

Suchen wir endlich noch den allgemeinsten Umrissen nach zu bestimmen, worin dieses in die menschliche Natur eingewurzelte, dem Individuum angeborne Verderben besteht, so tritt uns auch hier jene Sinnlichkeitslehre entgegen, die wir schon früher in allgemeiner Beziehung betrachtet haben. Nach ihr soll die natürliche Sündhaftigkeit des Menschen lediglich in der übermäßigen Stärke seiner sinnlichen Triebe und in der daraus entspringenden Unbotmäßigkeit derselben gegen den Geist ihr Wesen haben. Aus diesem Gesichtspunkt entwickelt jene Sündhaftigkeit ausführlich Michaelis *). Wir müssen die Allgemeinheit dieses Mißverhältnisses und dessen durchgreifende Bedeutung in der Frage um die Erbsünde anerkennen; aber wir können nicht zugeben, daß damit diese in die menschliche Natur eingedrungene Störung ihrem innersten Kern nach richtig bestimmt ist. Betrachten wir auch nur diejenige Seite derselben, nach welcher sie in positiver Form erscheint, so wird es angemessener sein sie

*) A. a. O. in dem Abschnitt über die angeborne Verdorbenheit unsrer Natur S. 444—550.

als ungebändigte Selbstheit zu bezeichnen. Denn das ist der allgemeine Grundcharakter des natürlichen Lebens; der Mensch ist von Natur, unbeschadet der in ihm liegenden Triebe des Wohlwollens, Mitleidens u. s. w., ein Egoist; er ist geneigt Alles auf sich, seinen Vortheil, seinen Genuß, seine Befriedigung zu beziehen, und wie es jeden Menschen Mühe und Arbeit kostet diese natürliche Selbstsucht durch Achtung eines Allgemeinen in gewisse Schranken zu zwängen, so ist es ihm nur durch göttliche Hülfe möglich sie wahrhaft zu brechen.

Diesen natürlichen Egoismus — den uns auch die Pelagianische Denkweise gern zugestände, wenn wir ihn nur nicht grade als eine Verderbniß der menschlichen Natur betrachten wollten — treffen wir auch im kindlichen Alter überall an — allerdings nicht überall grade in der Gestalt heftiger Triebe und starken Eigenwillens; aber auch wo er in der Form überwiegender Passivität erscheint, oder wo er mit einer natürlichen Weichheit des Gemüthes, mit einer leichten Biegsamkeit der Charakteranlage zusammen ist, könnte es doch nur einer sehr oberflächlichen Betrachtung begegnen, das selbstische Princip in seiner durch das Naturell gemilderten Erscheinungsweise zu verkennen. Eine unbestochene Beobachtung des kindlichen Lebens nach dem ersten Erwachen des sittlichen Bewußtseins — denn vorher findet hier in sittlicher Beziehung noch keine sichere Beobachtung statt — wird Jeden lehren, wie auch das sanfteste, wohlwollenden Regungen offenste Kindesherz geneigt ist zu einer feindseligen Stimmung gegen diejenigen, welche seine selbstischen Wünsche und Begierden an ihrer Befriedigung hindern, und wie es dieser Neigung ohne Rückhalt zu folgen pflegt, soweit sie nicht durch andre Mächte, die Stimme des Blutes, den Einfluß einer wohlgeordneten Erziehung, in Schranken gehalten wird. Ja auch bei den bestgearteten Kindern wird dieses Zwiefache sich in irgend einem Grade wahrnehmen lassen, ein Element des Hasses, durch Verletzung

der Selbstsucht gelegentlich aufgeregt, und ein Element der Lüge, eine Neigung, im Streit mit den Genossen und in der Verantwortung vor seinen Aeltern, Lehrern oder andern Autoritäten die Wahrheit dem eignen Vortheil mit mehr oder weniger Bewußtsein aufzuopfern (vgl. B. I, S. 195.). Wenn nun aber, wie die Erfahrung lehrt, dieses selbstsüchtige Streben des Kindes sich zunächst in die sinnlichen Triebe und Genüsse wirft, so daß diese als die Erreger seiner Versuchungen zum Unrechtthun und als die Stoffe seiner wirklichen Versündigungen erscheinen, soll uns dieß etwa berechtigen, das Princip der Selbstsucht auf die Maßlosigkeit der sinnlichen Begierde zurückzuführen? Keinesweges, sondern diese Erfahrung erklärt sich aus einer auch in jenes Lebensgebiet von dem abgewichenen Willen aus eingedrungenen Urstörung, während die eben so unzweideutige Erfahrung, daß sich im Fortschritt der menschlichen Entwickelung das selbstsüchtige Streben auch in Stoffe von geistiger Natur hineinbildet und zuweilen mit einer solchen Energie, daß es die Forderungen der menschlichen Natur verleugnet und unterdrückt, von jener Annahme aus keiner irgend haltbaren Erklärung fähig ist.

Aber um diesen in unsrer Natur wurzelnden selbstischen Hang, wie er die ihm entgegengesetzten Antriebe nicht bloß an Gewalt überwiegt, sondern bei steigender Entartung selbst in seinen Dienst zu ziehen sucht, zu verstehen, dürfen wir die negative Seite dieses natürlichen Verderbens nicht außer Acht lassen. Sie besteht vornehmlich darin, daß der Keim der Religion selbst im Menschen zwar keinesweges zerstört ist — wie der Fall sein würde, wenn von Natur nichts Andres als Abneigung und Widerwille gegen Gott in seinem Herzen wäre —, wohl aber sich in einem geschwächten, gleichsam geknickten Zustande befindet. Wie die concupiscentia der Augsburgischen Konfession (Art. 2.) so ziemlich jenem selbstischen Hange entspricht*), so bezeichnet sie

*) Wobei man freilich die concupiscentia in der altprotestan=

als andres — im lateinischen Text als erstes — Moment des peccatum originis das sine metu Dei, sine fiducia erga Deum esse. Und die Apologie klagt mit Recht über die Verkehrung der Lehre bei den Scholastikern, welche sich vornehmlich mit den leichtern Krankheiten der menschlichen Natur — sie hat dabei besonders den Verlust des aequale temperamentum qualitatum corporis im Auge — zu schaffen machen und darüber die schwerern Gebrechen unsrer Natur verkennen — ignorationem Dei, contemptum Dei, vacare metu et fiducia Dei, odisse iudicium Dei, fugere Deum iudicantem, irasci Deo, desperare gratiam, habere fiduciam rerum praesentium etc. *).

Daß diese Zeichnung unsers natürlichen Zustandes und seiner Neigungen und Dispositionen in Beziehung auf Religion den Grundzügen nach Wahrheit ist, wird aus folgender Betrachtung erhellen.

In den heiligsten Momenten unsers Lebens erfahren wir, daß im Bewußtsein unsrer Gemeinschaft mit Gott nicht bloß der tiefste Friede, der alle Mißtöne unsers Daseins in seinen versöhnenden Einklang aufzulösen vermag, sondern auch der gewaltigste, innerlichste Antrieb zur Heiligung uns durchdringt. Wir können hiernach nicht anders als urtheilen, daß nach der Wahrheit unsrer Natur die Religion das allumfassende und allbestimmende Princip unsers geistig sittlichen Lebens ist, welches jedes im Gange der Entwickelung neu hervortretende Gebiet des Letztern, jeden neuen Stoff sich mit Leichtigkeit aneignen und so in Gemüth und Erkenntniß eine reiche Fülle und mannigfache Gestaltung erzeugen soll. Dasselbe liegt ja auch offenbar im Begriff der Religion; ist sie die Gemeinschaft mit dem lebendig persönlichen Gott, der in sich selbst unbedingt

tischen Auffassung mit dem Augustinischen Begriff derselben nicht vermischen darf.

*) Art. I, p. 52. 53.

alles andre Sein schlechthin bedingt, so ist sie auch bestimmt allmächtig herrschendes und belebendes Princip unsers gesammten Daseins zu sein. Allein ist sie das in der erscheinenden Wirklichkeit unsers Lebens? Es handelt sich hier nicht um partielle, wenn auch übrigens noch so weit umfassende Hemmungen, sondern um solche, die von ganz allgemeiner Bedeutung sind. Alle lebendige Gemeinschaft mit Gott, wie sie in Gefühl, Gedanke, innerer That des einzelnen Momentes sich verwirklicht, ist bedingt durch immer neue Erhebung unsers Geistes über uns selbst, über unsre eigne Natürlichkeit; es ist ein höherer Zug, der, um sich selbst durchzusetzen, dem Zuge unsrer Natur eine gewisse Gewalt anthun muß; überlassen wir uns ganz diesem, so wird das Resultat zuverlässig kein andres sein als die Denkungsart und Praxis des absoluten Diesseits; und wer die Gottseligkeit durchaus nur als schöne Natur haben und lieben will, wird an ihrer Statt die unschöne Natürlichkeit des weltseligen Gemüthes hinnehmen müssen. An sich dem menschlichen Wesen immanent und jede Richtung desselben in sich aufnehmend, ist die Religion für das gewöhnliche Bewußtsein in die Stellung eines Jenseitigen, Transcendenten gekommen, von der sie nur in den immer seltnen Menschen von tief innerlicher und praktisch kräftiger Frömmigkeit, und vollkommen nur in Einem, befreit wird.

Die platte Erklärung dieser Thatsache: das unmittelbar Gegenwärtige sei uns das sinnlich Wahrnehmbare; da nun darunter der Gegenstand der religiösen Vorstellung nicht gehöre, so sei nichts natürlicher, als daß er, nur durch Abstraktion erreichbar, uns als ein beziehungsweise Entferntes erscheine — wird schwerlich irgend Jemandem genügen, der die Natur des zu erklärenden Phänomens einigermaßen erwogen hat. Von Bestimmungen des geistigen Lebens ist hier überall nur die Rede; und daß in dieser Sphäre die Religion nicht auf stetige Weise die Macht bewährt, die ihr nach ihrem Begriff und unsrer lebendigsten Erfah-

rung gebührt, das ist das Räthsel. Oder will man es uns durch die Belehrung lösen, daß eben die sinnliche Erkenntniß der Seele die allein reale sei, und was sich darüber erheben wolle, bloßes Hirngespinst, so dreht man sich in dem Cirkel, die sensualistische und materialistische Denkweise, die, so weit sie dermalen dem Menschen natürlich sein mag, eben selbst in dem zu erklärenden Phänomen steckt, zur Grundlage seiner Erklärung zu machen.

Ihren wahren Grund hat diese Erscheinung vielmehr in der allgemeinen Schwächung und Lähmung des religiösen Keimes; darum ist er den auf Sinnliches und Weltliches gerichteten Antrieben und Neigungen nicht gewachsen, sondern wird von ihnen unterdrückt. Dieser gelähmte Zustand, wiewohl er der Wahrheit unsrer Natur widerstreitet, ist doch in unsre Natur, wie sie sich in der thatsächlichen Wirklichkeit auf überall wesentlich gleiche Weise entfaltet, verflochten. Durch diese natürliche Hemmung ist der allgemeine Gang unsrer religiösen Entwickelung auf durchgreifende Weise bedingt. Alle besonnene sittlich religiöse Erziehung ist sich dieses gehemmten Zustandes als der negativen Voraussetzung ihres Wirkens bewußt, und berechnet darauf von vorn herein ihre Mittel; sie weiß es, wie der edelste Keim der menschlichen Natur, weil er zugleich der zarteste und verletzbarste ist, eines besondern Schutzes und einer sorgfältigen Pflege bedarf, wenn er nicht verdorren oder verkrüppeln soll. Das Edelste ist aber das am meisten Gefährdete nicht darum weil es das Edelste ist, sondern weil es für das natürliche Leben des Menschen die Stärke und Lebendigkeit eingebüßt hat, die ihm gebührt, weil dieses natürliche Leben in einer relativen Entfremdung von Gott befangen ist.

In dieser natürlichen Schwäche des religiösen Antriebes wurzelt der allgemeine religiöse Charakter des Heidenthums, sein wesentlicher Unterschied vom Alttestamentischen und christlichen Glauben. Das Heidenthum, auf seiner niedersten Stufe

Götzendienst, auf der Stufe eines gebildetern Bewußtseins Vielgötterei, ist die Religion der Natürlichkeit; bei einer seiner mannigfaltigen Arten und Gestaltungen muß die sich selbst überlassene menschliche Natur, sofern sie dem ihr einwohnenden religiösen Impuls sich nicht ganz entzieht, nothwendig ankommen. Weil dem religiösen Princip die Spannkraft fehlt, um den menschlichen Geist über das Weltliche zu dem Einigen, in sich seienden, schlechthin freien und heiligen Gott dauernd zu erheben, vermischen sich in seinen Erzeugnissen Mächte der Welt, des Natur- und Menschenlebens, mit dem in dunkelm Gefühl geahnten Gegenstande des religiösen Bewußtseins. Grade darin aber liegt der dämonische Reiz des Heidenthums, wie ihn vor Allen das Volk des Alten Testaments erfahren muß in immerwährender Versuchung, der es vielfach unterliegt; aller ungezähmten Lust und Leidenschaft des natürlichen Lebens ist hier eine Pforte geöffnet, um auch in das Gebiet der Religion sich einzudrängen und in ihm sich Geltung zu verschaffen. Und so verliert das verdunkelte Gottesbewußtsein nicht bloß seinen wahren Gegner im natürlichen Leben des Menschen unvermerkt aus den Augen, sondern es muß in seiner tiefen Verunreinigung selbst dazu dienen die Krankheit zu nähren und zu steigern, die es heilen sollte.

Wo aber jener wesentliche Kern wahrer Religion sich im Bewußtsein behauptet, ohne doch die herrschende Richtung des natürlichen Lebens in Wille und Gesinnung brechen zu können, da entsteht die knechtische Furcht vor Gott. Es ist eine irrige oder doch jedenfalls sehr unklar gefaßte Vorstellung, dem menschlichen Herzen in seinem natürlichen Zustande eine unmittelbare Abneigung und Flucht vor Gott zuzuschreiben; vielmehr ist auch in diesem Zustande ein Zug zu Gott hin das Ursprüngliche, und darauf beruht die vorherrschende Empfänglichkeit des kindlichen Alters für eine religiöse Einwirkung. Dennoch trägt das natürliche Leben des Menschen ein Element des geheimen

Widerwillens gegen Gott in sich; es entspringt mit relativer Nothwendigkeit aus dem eben bezeichneten Zusammenstoß seiner herrschenden Neigungen und Bestrebungen mit dem Bewußtsein Gottes als des Heiligen. —

Im Zusammenhange dieser Betrachtung läßt sich auch erst verstehen, was es mit jener übermäßigen Stärke der sinnlichen Triebe, welche wir als Moment der natürlichen Sündhaftigkeit keineswegs in Abrede stellen wollen, eigentlich zu bedeuten hat. Etwas Relatives liegt offenbar in dieser Bestimmung. Denn keine Stärke und Lebendigkeit des sinnlichen Triebes in seinen naturgemäßen Richtungen kann an sich sündhaft sein, so lange sie nur ihr Verhältniß zu dem höhern Gebiet des menschlichen Daseins nicht verrückt, d. h. so lange sie den Impulsen des geistigen Lebens sich willig unterordnet und den unbedingt gebietenden Forderungen des Gottesbewußtseins und Gewissens vollkommen unterwürfig bleibt. Aber insofern nun eben jene Forderungen bloß gebieten, ohne sich selbst überall vollziehen zu können, insofern die sinnliche Lust den edlern Interessen des Geistes gegenüber sich als das Wesentliche geltend macht, und insofern dieß Mißverhältniß in der menschlichen Entwickelung überall, wenn gleich in verschiedenen Graden und Richtungen, von Anfang angelegt ist, ist auch auf dieser Seite eine Störung und Verderbniß der menschlichen Natur vorhanden.

Damit fallen nun von selbst alle jene Beweisführungen Töllners u. A., wie für die Naturzwecke des menschlichen Lebens die sinnlichen Triebe und Empfindungen so stark sein mußten als sie im Allgemeinen sind. Man kann das Alles zugeben, und doch dabei aufs Entschiedenste festhalten, daß in dieser Neigung und Macht der sinnlichen Triebe die Impulse des Geistes zurückzudrängen und sich gegen sein heiliges Gesetz zu empören eine Entartung liegt, die nur insofern natürlich erscheinen kann, als sie allerdings angeboren ist. Daß aber die entsprechende

Schwäche des menschlichen Geistes, Willens nicht Unordnung und Verkehrung, sondern das an sich nothwendige Gesetz menschlicher Entwickelung sei, wird nur dem einleuchten, der in dieser ganzen Frage von vorn herein den niedrigsten Begriff vom Wesen des Menschen zum Grunde legt. Diese natürliche Schwäche des menschlichen Geschlechts gegen die sinnlichen Neigungen und Begierden ist, um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen, seine Treulosigkeit gegen das, was ihm das schlechthin Heilige sein soll.

Wir haben ein Gesetz unsres Daseins, welches die Macht der Sünde in der menschlichen Natur auf eigenthümliche Weise abspiegelt, bisher geflissentlich gar nicht berührt, um das wahre Verhältniß der Momente, aus denen unsre Resultate abfolgen, möglichst rein und scharf hervortreten zu lassen, — den Tod und seinen Zusammenhang mit der Einwurzelung der Sünde in unsre Natur. Nicht als hielten wir diesen Zusammenhang für einen nicht genugsam begründeten, oder als legten wir ihm für das Ganze der christlichen Glaubenserkenntniß nur eine untergeordnete Bedeutung bei. Aber während es bis hieher durchaus ethische Bestimmungen waren, welche uns zur Anerkennung eines in die menschliche Natur eingedrungenen Verderbens nöthigten, führt uns dieser Zusammenhang auf diejenige Seite der christlichen Lehre, auf welcher die Naturbeziehungen derselben hervortreten, das was Schleiermacher als kosmologische Fragen von der eigentlichen Darstellung des christlichen Bewußtseins abgesondert wissen will. Wir halten eine reine Ausscheidung dieser Elemente für eben so unberechtigt wie unausführbar; aber wahr ist es, daß die Theologie auf eine genaue Ausbildung dieser Elemente über die Belehrungen der Schrift und das aus dem Zusammenhang der christlichen Glaubenserkenntniß mit Sicherheit

Resultirende hinaus, also auf eine vollständige Beantwortung aller sich hier erhebenden Fragen verzichten muß, wenn sie sich nicht in schwierige Verhältnisse zu den Naturwissenschaften und ihren verschiedenen Richtungen und Entwickelungsphasen verstricken will. Indessen auch bei einer möglichst enthaltsamen Behandlung dieser Lehrmomente wird sich diese Verwickelung schwerlich ganz vermeiden lassen; und wenn wir sehen, daß Theologen, die den Thatsachen der evangelischen Geschichte wie den Aussprüchen Christi und der Apostel eben so wenig untreu werden wollen wie wir, doch über den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod zu abweichenden Ergebnissen gelangt sind, so müssen wir ja wohl annehmen, daß hier eine Verschiedenheit in Ueberzeugungen, die dem naturwissenschaftlichen Gebiet im weitesten Sinne des Wortes angehören, einen modificirenden Einfluß ausübe. Ist nun für solche Ansichten ein Element in der physischen Sphäre, welches uns eine wichtige Bestätigung der an der menschlichen Natur haftenden sittlichen Störung ist, in diesem Sinne vielleicht nicht vorhanden, so glauben wir doch, daß auch sie, insofern sie nur von denselben ethischen Grundvoraussetzungen mit uns ausgehen, sich der Anerkennung jenes Hauptresultates nicht entziehen können.

Der Zusammenhang des Todes mit der Sünde ist in neuester Zeit Gegenstand eingehender Untersuchungen geworden, besonders in Krabbes Lehre von der Sünde und vom Tode (1836.) und in Mau's Schrift vom Tode dem Solde der Sünden, und der Aufhebung desselben durch die Auferstehung Christi (1841.); auch Weißes Abhandlung über die philosophische Bedeutung der christlichen Lehre von den letzten Dingen*) hat diesem Zusammenhange besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Es wird uns darum gestattet sein, uns in der Behandlung dieses beziehungsreichen und vielfach verzweigten Problems

*) Theol. Studien und Krit. 1836, H. 2, S. 271. ff.

möglichst zu beschränken, zumal da wir uns in den wesentlichsten Punkten mit den von Krabbe und Mau genauer entwickelten Ansichten im Einverständniß finden. Inwiefern Beide einander beziehungsweise entgegengesetzt sind, wird man die Resultate unsrer Untersuchung vielleicht als eine Vermittelung zwischen ihnen gelten lassen. —

Fassen wir den Menschen lediglich als sinnliches Wesen in's Auge, so erscheint freilich nichts natürlicher als daß er stirbt. Denn als solches betrachtet tritt an ihm zunächst die entschiedenste Analogie mit den Naturwesen höherer Stufen, mit den organischen und unter ihnen namentlich mit den empfindenden, heraus. In diesen Naturindividuen allen ist aber der organische Proceß nur eine bestimmte Zeit lang im Stande sich gegen die allgemeinen Mächte zu behaupten, die unablässig nach der Auflösung des individuellen Lebens trachten; nach erreichtem Höhepunkt sinkt die Lebendigkeit jenes Processes von Stufe zu Stufe, bis endlich das Individuum, wenn nicht eine äußere Störung ihm schon früher den Untergang bringt, von jenen allgemeinen Mächten überwältigt untergeht.

Und warum sollte es auch unsterblich sein? Die Individuen sind in diesem Gebiet eben nichts Andres als einzelne Exemplare der Gattung; sie haben als Individuen nur das allgemeine Gepräge der Gattung, Art u. s. w., aber keine ihnen allein zukommende Eigenthümlichkeit, die für sich genommen eine Bedeutung hätte und der Bewahrung werth sein könnte; sie dienen eben nur als selbstlose Mittel dem Zwecke der Gattung, damit diese in ihnen erscheine und sich durch ihre Erzeugung andrer Individuen gleiches Wesens ihre Erhaltung sichere. Sie sind aber darum einer wirklichen Eigenthümlichkeit als Einzelwesen unfähig, weil ihnen der absolute Centralpunkt der Ichheit, der sich auf sich selbst beziehenden, von allem Andern unterscheidenden und sich durch Selbstbestimmung

in ein Verhältniß zu ihm setzenden, fehlt; nur um ihn vermag sich eine bestimmte Eigenthümlichkeit gleichsam zu krystallisiren, nur ein solcher Mittelpunkt hat die Macht eine Mannigfaltigkeit von Elementen, welche sonst in dem Flusse aller Dinge sich sammeln und zerstreuen würde, zu einer festen, beharrenden Einheit zu verbinden. Wo nun das Einzelwesen Persönlichkeit besitzt, da entsteht auch ein durchaus andres Verhältniß desselben zur Gattung. Während die Naturindividuen in Beziehung auf die Gattung nur schlechthin bestimmt, passiv sind, vermögen die persönlichen Individuen nicht bloß theoretisch sich der Gattung entgegenzusetzen, indem sie sie zum Objekt ihres Bewußtseins machen, sondern auch praktisch ihr Verhältniß zur Gattung mit Freiheit zu bestimmen entweder als liebende Hingebung oder als selbstische Abwendung.

Wie aber das Sein des bedingten Ichs sich objektiv nur erklären läßt aus dem Sein des unbedingten Ur-Ichs, so ist jedem Selbstbewußtsein nicht bloß ein Verhältniß zu sich und der Welt, sondern ein Gottesbewußtsein und ein Zug zu Gott potentiâ eingeboren, vgl. B. 1, S. 73. f., und nur vermöge dieses im Menschen liegenden Verhältnisses zu dem absoluten Ich ist er fähig, ewige Gedanken als die Principien des in der Zeit sich Verwirklichenden (die Ideen) zu denken und sich in seiner Thätigkeit dadurch bestimmen zu lassen. Ist nun dieß die Würde des Einzelwesens als des persönlichen, so ist es auch nicht bestimmt, nur die Gattung in einem Exemplar darzustellen und dann zu verschwinden, sondern es hat in sich eine selbstständige Bedeutung und damit die allen Naturgewalten überlegene Macht unvergänglicher Existenz. Die Persönlichkeit also, vermöge deren der Mensch göttlichen Geschlechtes, Apgesch. 17, 28., nach Gottes Ebenbilde geschaffen und über alle Naturwesen toto genere erhaben ist, ist die allgemeine Grundlage seiner Unsterblichkeit. In diesem Zusammenhange erledigt sich auch

von selbst jene Analogie der sterbenden Naturwesen. Sie würde gelten, wenn der Mensch eben bloß die höchste Blüthe des Naturlebens wäre, wie er es nach der Naturseite seines Wesens, nach seinem psychisch-organischen Dasein wirklich ist. Einigt sich aber in ihm mit diesem Gipfel der Naturentwickelung individueller Geist, Persönlichkeit, und zwar so daß das πνεῦμα das bestimmende Princip dieser Einheit ist, so liegt es nimmermehr im Begriffe des Menschen, jenem Schicksal der Naturindividuen unterworfen zu sein. Daß ein individuelles Leben, dessen Princip nur Naturprincip ist, von den Naturmächten überwältigt wird, ist ganz in der Ordnung; daß persönliche, also unsterbliche Wesen dennoch sterben, kann nicht als etwas ganz Natürliches erscheinen, sondern ist ein Problem, welches der Erklärung bedarf*). —

Es ist bekannt, wie der Unsterblichkeitsglaube der neuern Zeit sich dieses Problem zu lösen pflegte. Der Tod ist ja nur die Trennung der Seele vom Leibe, womit dieser der Zerstörung anheimfällt, zu der er vermöge seiner Materialität so gut wie alle andern organischen Wesen bestimmt ist; die Seele aber findet sich durch diese Trennung vom Leibe, der ihr ja immer etwas Fremdes, eine ihren Aufschwung hemmende Last war, an ihrer individuellen Fortdauer mit Bewußtsein und Erinnerung so wenig gehindert, daß sie vielmehr erst in diesem rein geistigen Zustande einer ungetrübten Glückseligkeit und eines ungestörten Fortschreitens in ihrer Bildung fähig wird.

In der That wird durch diese Vorstellungsweise der Tod als das Ende unsers leiblichen Lebens so äußerst erklärlich, daß sie die Geburt als den Anfang dieses Lebens vollkommen unerklärlich macht, und für die Frage, warum doch der Mensch überhaupt erst in eine Leiblichkeit gebannt werde, wenn sie für

*) Vgl. Weißes treffende Bemerkungen a. a. O. S. 293.

ihn selbst nur Hemmung und zu nichts Anderm als zur Vernichtung gut sein solle, streng genommen, nur aus dualistischen Voraussetzungen eine Antwort übrig läßt.

Die Unhaltbarkeit dieser spiritualistischen Unsterblichkeitslehre brauchen wir aber um so weniger darzuthun, je weniger sich ihrer grade auf dem Boden der Philosophie, in welchem sie der biblischen Eschatologie gegenüber ihre Wurzeln zu haben meinte, heut zu Tage so leicht Jemand wird annehmen wollen. Der christliche Unsterblichkeitsglaube ist mit der Verheißung einer dereinstigen Auferstehung der Todten unauflöslich verknüpft. Diese Verheißung aber hat wesentlich den Sinn, daß der im Tode zerstörte Leib des geheiligten Menschen am Ende der gegenwärtigen Weltentwickelung in verklärter Gestalt wiederhergestellt werden soll. In diesem Zusammenhange ist nun der Tod unleugbar ein Stein des Anstoßes. Wenn der Leib mit der Seele zu einem unvergänglichen Dasein bestimmt ist, warum diese Zertrümmerung des Leibes im Tode, welche fast immer von heftigem Kampf und Schmerz begleitet ist, aber auch da, wo sie als ein sanftes Einschlafen erscheint, immer eine unnatürlich gewaltsame Trennung dessen bleibt, was in lebendiger Einheit sich entwickelt hat? Geht man von dieser Einheit aus, so bietet sich als die natürlichste, wenn gleich aus nahe liegenden Gründen nicht weiter zu bestimmende Vorstellung etwa diese dar, daß der Mensch, wenn die Bestimmungen des gegenwärtigen irdischen Daseins sich an ihm erfüllt hätten, demselben nicht durch einen zerstörenden Bruch, sondern durch eine dem höher entwickelten innern Leben entsprechende Erhebung seines Leibes zu vollkommnerm Dasein entrückt würde. Daß dieß nun nicht so ist, daß der Uebergang nur durch einen Zerstörungsproceß erfolgt, der den Menschen mit unbezwinglicher Gewalt in die vollkommenste Passivität versetzt, an den sich die Verwesung des Leibes und für die Seele ein Zustand der Beraubung anschließt, muß, wie

es dem natürlichen Lebensgefühl immer Gegenstand des Grauens ist, so dem christlichen Glauben nothwendig als Störung erscheinen.

Und so betrachtet auch die heilige Schrift den menschlichen Tod und setzt ihn darum in Zusammenhang mit der sittlichen Störung als eine Folge und Strafe derselben. Gewöhnlich zwar hat die heilige Schrift, wo sie von *θάνατος, ἀποθνήσκειν, νεκρὸν εἶναι* als Folge der Sünde redet, nicht den physischen Tod im Auge, sondern theils den entzweiten und gebundenen Zustand des innern Lebens, den die Sünde schon im irdischen Dasein hervorbringt, theils die unselige Existenz der Gottlosen nach dem physischen Tode. Aber hierher gehören besonders zwei Stellen, deren Parallelismus sich nicht verkennen läßt, Röm. 5, 12. f. 1 Kor. 15, 21. f. An der ersten Stelle ist von einem Tode als Folge der Sünde die Rede, aber es ließe sich, die Stelle für sich betrachtet, allenfalls noch bezweifeln, ob damit der physische Tod gemeint sei. An der andern Stelle ist offenbar von dem physischen Tode und seiner Herrschaft über das menschliche Geschlecht im Gegensatz gegen die auferweckende Wirksamkeit des Erlösers die Rede, aber es ist nicht ausdrücklich gesagt, daß dieser Tod Folge der Sünde sei. Vermöge jenes Parallelismus erhält jede Stelle von der andern die Ergänzung der in ihr nicht vollständig ausgedrückten Bestimmung. Eben so wird es von Paulus, Röm. 8, 10., ganz unzweideutig als eine Folge der Sünde ausgesprochen, daß der Leib, auch wenn der Geist Leben ist um der Gerechtigkeit in Christo willen, dem Tode unterworfen bleibt. Dadurch erläutert sich 1 Petri 4, 6., wo von den Verstorbenen, die während ihres Lebens das Evangelium empfangen haben, in Beziehung auf ihren Tod gesagt wird, daß sie gerichtet seien dem Fleische nach.

Jene beiden Hauptstellen gehen, indem sie den Ursprung der Todesherrschaft an Adam anknüpfen, offenbar auf das zweite

und dritte Kapitel der Genesis zurück. Vergleichen wir hier die an das göttliche Verbot geknüpfte Todesdrohung, 2, 17., mit der Ausführung derselben nach erfolgter Uebertretung, 3, 16—22., so ergiebt sich ein Zwiefaches. Einerseits erkennen wir daraus, daß wir unter jenem Tode, der der Sünde als Strafe folgen soll, nicht bloß den physischen Tod im engsten Sinne, den Moment des Ueberganges, zu verstehen haben, sondern auch die mannigfachen Schmerzen und Mühseligkeiten des irdischen Lebens, die auf demselben Verhältniß beruhen, welches in seiner höchsten Steigerung den Tod hervorbringt. Damit scheint sich die bekannte Schwierigkeit, welche in dem בְּיוֹם Kap. 2, 17. liegt, am einfachsten zu heben; mit dem Tage der Uebertretung beginnt ein Leben, welches zugleich ein Sterben ist*). Zugleich ergiebt sich, daß es keine einfache Lüge ist, wenn die listige Schlange

*) Doch muß ich bekennen, daß, wenn man מוֹת תָּמוּת auch nur auf den physischen Tod beziehen will, ich es nicht so unzulässig finden kann wie viele Neuere, den Gedanken etwa so zu fassen: Du wirst dem Tode als einer unentrinnbaren Nothwendigkeit verfallen sein. Aehnlich nennt Paulus Röm. 8, 10. den dem Tode geweihten Leib σῶμα νεκρόν. Jedenfalls wird diese Annahme natürlicher sein, als die Auskunft, welche der neueste Ausleger der Genesis, Baumgarten, nach Hofmanns Vorgang in dessen Schrift: Weissagung und Erfüllung, ergreift, indem er die Drohung vom physischen Sterben am Tage der Uebertretung versteht, aber annimmt, daß zwischen Drohung und Uebertretung durch die Erschaffung des Weibes ein modificirender Umstand eingetreten sei, der die Erfüllung der Drohung hindre, Theol. Kommentar zum A. T. Th. 1, S. 43. f. Noch einfacher scheint sich Alles zu lösen, wenn man das Sterben, 2, 17., nur auf den geistlichen Tod, auf die unselige Entzweiung und Zerrüttung des innern Lebens bezöge, wie sich dieselbe gleich nach dem Fall in dem Gefühl der Schaam und in der scheuen Furcht vor Gott offenbarte. Aber abgesehen davon daß diese bloß innerliche Fassung mit dem Grundcharakter althebräischer Anschauung nicht recht zusammenklingt, hat sie dieses wider sich, daß das Strafurtheil, welches doch der Drohung entsprechen muß, auf diesen geistlichen Tod gar nicht hindeutet. Daß auch Paulus Röm. 5, 12. 1 Kor. 15, 21. das zweite und dritte Kapitel der Genesis nicht so verstanden haben kann, erhellt aus dem über jene Stellen Bemerkten.

zu Eva sagt: ihr werdet nicht sterben, sondern eine halbe Wahrheit, aber eben darum ein doppelter Betrug. Andrerseits aber erkennen wir aus dieser Vergleichung, daß doch der eigentliche Kernpunkt in dieser Bestrafung der Sünde der physische Tod selbst ist. Denn wie das Strafurtheil mit der Ankündigung desselben schließt und die Bedeutsamkeit dieses Momentes durch emphatische Wiederholung besonders hervorhebt, 3, 19., so legt auch der Bericht von der Ausführung des Urtheils offenbar auf die Ausschließung des gefallenen Menschen von der Bedingung unvergänglichen Lebens den stärksten Nachdruck, V. 22. 24.

Den Zusammenhang des Todes mit der Sünde findet Krabbe mit Recht auch in Ps. 90, 7. 9. 11. und Num. 16, 29. 30. ausgesprochen *). Nach der ersten Stelle ist das Hinschwinden der Menschenkinder eine Offenbarung des Zornes und Unwillens Gottes, der unsre Vergehungen, auch die unerkannten, vor das Licht seines Antlitzes stellt. An der zweiten Stelle wird das Sterben aller Menschen (im Unterschiede von dem lebendigen Hinabfahren Korahs und seiner Rotte in den Scheol) die Strafe genannt, mit der alle Menschen gestraft werden **).

Um aber diesen Zusammenhang im Sinne des A. T. richtig aufzufassen, müssen wir auf die unauflösliche Verbindung der Vorstellungen Tod und Unterwelt, שְׁאוֹל, achten. Wie der Hirte die Heerde weidet, so treibt der Tod die Menschen in die Unterwelt, Ps. 49, 15., in das stille Land, wo die Verstorbenen ohne Unterschied, Thoren wie Weise, zwar ruhen von dem Kampfe

*) A. a. O. S. 98. f.

**) Num. 27, 3. scheint mir dagegen nicht hieher zu gehören. Das Natürlichste ist doch, in dem Satze כִּי־בְחֶטְאוֹ מֵת die Konjunktion in der nicht anzuzweifelnden Bedeutung der Folge aus dem Grunde zu nehmen und so den Satz von dem unmittelbar vorangehenden abhängig zu machen — unser Vater war nicht in der Rotte Korahs, so daß er an seiner Sünde, d. h. um einer besondern Versündigung willen, starb oder nach unserm Sprachgebrauch, gestorben wäre.

und der Angst des irdischen Lebens, aber in dem Zustande eines schattenhaften Daseins, in welchem das Gedächtniß und der Preis Gottes von Dunkel und Schweigen verschlungen werden, Hiob 3, 13. f. 30, 23. Proverb. 9, 18. Jes. 38, 10. 11. 18. Ps. 6, 6. u. a. St. Wo nun dem Frommen des Alten Testamentes der Tod als ein schweres Geschick vor die Seele tritt, da denkt er gewiß niemals ausschließlich an den Moment der Zerstörung seines leiblichen Lebens, sondern immer zugleich an den reizlosen, öden Zustand im ewigen Hause der Todten, in welchen jener Moment führt. Darum wird auch zuweilen mit dem Namen des Todes unmittelbar dieser Zustand selbst und sein Aufenthaltsort bezeichnet, z. B. Ps. 6, 6. 9, 14 *).

Auf das Neue Testament lassen sich diese Vorstellungen des ältern Hebraismus um so weniger unmittelbar übertragen, da schon der Alttestamentische Glaube durch die in ihm wirkenden religiösen Principien in einem Zusammenhange, den uns Mau richtig anzudeuten scheint **), allmälig über diese Stufe hinausgedrängt wird. Allerdings wird die allgemeine Grundlage jener Vorstellungen auch im N. T. festgehalten; der Zustand, in welchen die in Christo Gerechtgewordenen durch den Tod eingehen, ist noch nicht die Vollendung ihres Daseins, sondern diese sollen sie erst von der Auferstehung am Ende der Tage erwarten; ja

*) Auch das N. T. faßt wohl einmal den θάνατος als Zustand Apgesch. 2, 24., aber im Zusammenhange Alttestamentischer Bezüge. Das οὐ πρὸς θάνατον, Joh. 11, 4., läßt sich auch ohne diese Vorstellung sehr wohl erklären; eine Krankheit ist in Christi Urtheil überhaupt nicht zum Tode, wenn er weiß, daß er den jetzt Sterbenden in wenigen Tagen auferwecken wird. Daß in der Bezeichnung der Abgeschiednen durch νεκροὶ diese Vorstellung nicht nothwendig liegt, bedarf kaum der Bemerkung; sie heißen νεκροὶ, weil sie ἀποθανόντες sind. Schwieriger ist es zu entscheiden, ob Paulus unter dem Tode als letztem Feinde, 1 Kor. 15, 26., den Zustand der Erlöseten versteht, der durch die Auferstehung aufgehoben wird, oder das Sterben derselben auf Erden, oder vielleicht Beides. —

**) A. a. O. S. 77. f.

auch für die Gerechten liegt in dem Tode, wie bald näher erhellen wird, beziehungsweise eine rückgängige Bewegung. Aber der jenseitige Zustand, den das A. T. durch שְׁאוֹל, das N. T. durch ᾅδης bezeichnet, wird nun nicht mehr den Gerechten zugeschrieben, sondern den Uebrigen im unverkennbaren Gegensatz gegen jene, Matth. 11, 23. 16, 18. Luc. 16, 23. vgl. die φυλακή, 1 Petr. 3, 19. Als Aufenthaltsort der abgeschiednen Frommen dagegen nennt das N. T. das Paradies, welches als eine Abtheilung des Hades aufzufassen *) uns kaum die jüdische Theologie, aber gewiß nicht das N. T. berechtigt, die Wohnungen im Hause des Vaters, Luc. 23, 43. Joh. 14, 2. Was aber das innere Wesen dieses Zustandes betrifft, so bezeichnet das N. T. denselben nicht bloß als ein heimatliches Sein bei Christo, Joh. 14, 3. 2 Kor. 5, 8. 9. Phil. 1, 23., sondern auch wie im ausdrücklichen Gegensatz gegen den Todeszustand im Hades, wo man Gottes nicht gedenken und ihm nicht danken kann, als ein Leben in der Gemeinschaft Christi, 1 Theff. 5, 10. (in der περιποίησις σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ V. 9.) **).

*) Nach Bretschneider (Grundlage des evangelischen Pietismus S. 226.), den überhaupt das Bestreben, die Hadesvorstellung, wie sie sich etwa im spätern Hebraismus gestaltet hatte, auch im N. T. aufzuzeigen, theilweise zu äußerst gezwungenen Auslegungen verleitet, z. B. S. 238. 244.

**) Das ζῆν in dem Ausspruch Christi Luc. 20, 38. scheint mir dagegen nicht hierher zu gehören. Denn da es sich in dieser Widerlegung der Sadducäer nur um die Auferstehungsfrage handelt, so kann die Bedeutung des Satzes: πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσι, wohl nur diese sein: Gott schaut sie in Rücksicht ihrer zukünftigen Auferstehung zum Leben als Lebende. — Die sehr schwierige Stelle 1 Petr. 4, 6. wegen ihres ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι vollständig zu erörtern würde hier zu weit führen; ich will darum nur kurz angeben, wie ich nach sorgfältiger Erwägung sie verstehen zu müssen glaube. Sie hängt innerlich enger zusammen mit dem Gedanken von V. 1. und 2, als mit dem Zwischengedanken in V. 3—5. Auch an den Gliedern der Gemeinde Christi, will Petrus sagen, welche, seit der Herr sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, 3, 22,

Wenn also von der heiligen Schrift der physische Tod als Folge und Strafe der Sünde dargestellt wird, so ist darunter nicht bloß die Zerstörung unsers leiblichen Lebens, sondern auch der aus dieser Zerstörung hervorgehende Zustand der Beraubung und Gebundenheit (φυλακή) zu verstehen *). Aus den zuletzt berührten Verheißungen der heiligen Schrift ergiebt sich denn auch von selbst, inwiefern dieser Tod als Strafe der Sünde auch für die, welche in Christo sind, noch vorhanden ist und inwiefern nicht. Allerdings sind sie dem Uebel des Todes nach seiner physischen Seite um der Sünde willen noch unterworfen — *τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι᾽ ἁμαρτίαν*, Röm. 8, 10 —; allein indem der mittlere Zustand, in den er sie versetzt, seinem innern Wesen nach für sie ein durchaus andrer ist als für den natürlichen Menschen, und indem dieser Zustand für sie durch die *ἀνάστασις ζωῆς* beendigt wird, ist dem Tode sein das Herz des Lebens treffender Stachel genommen, der eben nichts Andres ist als die nicht aufgehobene Sünde des natürlichen Lebens, 1 Kor. 15, 55. 56. Darum sehnt sich der Apostel zwar, nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden, daß das Sterbliche (das *σῶμα* als *χοϊκόν*) verschlungen werde von dem Leben (von dem unvergänglichen *σῶμα πνευματικόν*); aber er ist, wenn auch

gestorben sind und mithin seine Wiederkunft, V. 7, nicht erleben, soll die Verkündigung des Evangeliums doch nicht vergeblich sein; dazu haben sie es empfangen, damit sie, ob auch gerichtet vor Menschen in ihrem irdischen Dasein — durch die Zerstörung desselben —, vor Gott leben in einem himmlischen Dasein — nämlich nach der Auferstehung, die für sie *ἀνάστασις ζωῆς* ist. Ist diese Auslegung richtig — und gewiß hat sie weniger Schwierigkeiten als jede andere, auch die von Steiger vertheidigte, Komm. S. 381. f. —, so gehört auch diese Stelle nicht hierher.

*) Hiernach werden wir Mau gegen Krabbe beitreten müssen, wenn er an dessen Schrift die Vernachlässigung dieses Momentes in der Betrachtung des Todes als Sündenstrafe rügt, während andrerseits Krabbe gegen Mau gewiß im Rechte ist, wenn er es als Schriftlehre festhält, daß der physische Tod im engsten Sinne, die Zerstörung des leiblichen Lebens, Sold der Sünde sei.

dieser Wunsch nicht in Erfüllung gehen sollte, guter Zuversicht, weil er weiß, daß ihm auch das Auswandern aus dem Leibe ein Heimgehen zum Herrn ist, 2 Kor. 5, 2—9 *).

Es ist besonders Eine große Schwierigkeit, die sich aus dem innern Zusammenhange der christlichen Erkenntniß selbst gegen diese Auffassung des Todes als einer Strafe der Sünde erhebt.

Der Tod der Naturwesen ist einfach Vernichtung des Individuums, Rückkehr desselben in das allgemeine Leben der Natur. Der menschliche Tod dagegen ist zunächst die Auflösung der lebendigen Einheit einer vernünftigen Seele mit einem organischen Leibe. Halten wir vorerst den Begriff des Todes in dieser Allgemeinheit fest, so kann es uns nichts weniger als überraschen, ihn als Folge der Sünde erkennen zu sollen. Denn das ist das Wesen der Sünde, lebendig Geeintes zu entzweien und zu isoliren. Wie aber geschieht die Auflösung jener Einheit im Tode? Sie erfolgt nicht etwa so, daß beide Seiten derselben nach der Trennung selbstständig fortexistirten, sondern die Eine Seite, die leibliche, fällt der Zerstörung anheim, und eben durch die beginnende Zerstörung dieser Seite wird die Seele genöthigt sich in eine ihres natürlichen Organismus beraubte Existenz zurückzuziehen. Nun ist aber die Zerstörbarkeit unsers gegenwärtigen Leibes von seiner wesentlichen Beschaffenheit, von seiner irdischen Materialität und seinem damit gegebenen Verhältniß zu den allgemeinen Potenzen der Erde gar nicht zu trennen. Sollen wir nun sagen, daß diese wesentliche Beschaffenheit selbst die Sünde zu ihrem Princip habe? Offenbar läßt sich das nur auf der Grundlage dualistischer Annahmen behaupten, auf denen aber weder der Schöpfungsbegriff des Christenthums noch seine Lehre von unsrer Erlösung durch den in's Fleisch gekommenen Sohn Gottes zu stehen vermag.

*) Vgl. Neanders Gesch. der Pflanzung der Kirche S. 716. f.

Und so nennt auch Paulus ausdrücklich den ersten Menschen in Beziehung auf die ursprüngliche Substantialität seines Leibes ἐκ γῆς χοϊκός, 1 Kor 15, 48; er bezeichnet diesen irdischen Leib, in dem die Adamskinder das Bild ihres Stammvaters an sich tragen, als schwach, unscheinbar, der Zerstörung unterworfen V. 41. 42. 49. (vgl. das σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν Phil. 3, 21.) und sagt von seinen stofflichen Grundbestandtheilen, daß sie in die Sphäre des vollendeten menschlichen Daseins nicht eingehen können, V. 50., ohne eine Abhängigkeit dieser Beschaffenheit desselben von einer vorangehenden Störung auch nur von fern anzudeuten. In gleichem Sinne unterscheidet Paulus zwischen einem psychischen Leibe, der vorzugsweise das niedere, sinnliche, dem Endlichen als solchem zugewandte Leben des Menschen, wie es von seiner ψυχὴ ausgeht, zu vermitteln und darzustellen geeignet ist, und einem pneumatischen Leibe, der dem höhern Wesen des Menschen, seinem πνεῦμα, zum vollkommen angemessenen Organ und Offenbarungsmedium dienen soll. Aber als nothwendige Ordnung — so müssen wir nach dem Zusammenhange der Stelle urtheilen — betrachtet er es, daß in der Entwickelung des menschlichen Geschlechtes der pneumatische Leib nicht der erste ist, sondern der psychische, dem der pneumatische erst folgt, V. 45. 46.

Die Aussprüche des Apostels weisen uns abermals in die Anfänge der Genesis zurück, auf die sie ausdrücklich Bezug nehmen. Daß dort der physische Tod als Strafe der Sünde dargestellt wird, davon haben wir uns oben schon überzeugt. Und doch ist der Mensch von Anfang zu natürlichen Funktionen bestimmt, von denen die Zerstörbarkeit seines Körpers auf keine Weise abzutrennen ist, Gen. 1, 28—30. vgl. Luc. 20, 35. 36; ja wie schon sein Name seine Angehörigkeit an die Erde ausdrückt (אֲדָמָה, אָדָם), so wird als der Stoff, aus dem sein Leib gebildet ist, ausdrücklich der Staub von der Erde bezeichnet, 2, 7. Soll

nun darin ein Widerspruch liegen, unter dieser Voraussetzung die Rückkehr unsers Leibes zum Staube doch als Folge einer Störung zu betrachten, so haben wir die widersprechenden Urtheile Gen. 3, 19. unmittelbar beisammen. Dort wird es dem Menschen als Strafe angekündigt, daß er zum Staube zurückkehren soll, und doch zugleich an seinen Ursprung von der Erde erinnert *). Der Widerspruch löst sich, wenn wir auf die Bedeutung des Lebensbaums im Paradiese achten. An den Genuß von seinen Früchten ist offenbar im Sinne der Erzählung die Theilnahme des Menschen an unvergänglichem Leben geknüpft, vgl. Gen. 3, 22. Achten wir genauer auf die Worte dieser Stelle, so müssen wir es wegen des גַּם doch am natürlichsten finden die Darstellung so zu verstehen, daß der Mensch von den Früchten dieses Baumes noch nicht genossen. Ist es so, so werden wir berechtigt sein, diesen Baum und den Genuß seiner Früchte als Symbol für den unmittelbaren Uebergang in ein höheres, unvergängliches Leben aufzufassen, der dem Menschen nicht bloß als geistigem, sondern als geistig-leiblichem Wesen an sich zugedacht war. Dieser verklärende Uebergang ist ihm, wie die Ausschließung vom Baume des Lebens nach dem Sündenfall lehrt, um der Sünde willen entzogen. Hiernach kann es sehr wohl mit einander bestehen, daß das Strafurtheil Gen. 3, 19. auf den Ursprung des menschlichen Leibes aus dem Staube und auf die daraus folgende Zerstörungsfähigkeit desselben zurückweist, und daß es doch, eben als Strafurtheil, die wirkliche Zerstörung seines Leibes als Folge der Sünde ausspricht, mithin als das, was nicht sein sollte. Der physische Tod ist für die Natur des Menschen, insofern er schon ursprünglich χοϊκός ist, an sich vorhanden, nämlich als Möglichkeit, welche aufgehoben werden soll; als

*) Daß in dem Satze: כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ — כִּי nicht in kausaler Bedeutung, sondern nur als Bezeichnung der Relation zu nehmen ist, zeigt Gesenius im Handwörterbuch s. v. I.

einer unvermeidlichen Nothwendigkeit, als dem Gesetz seines Daseins ist er ihm erst um der Sünde willen unterworfen. —

Um aber die eigentliche Bedeutung dieses Gesetzes genauer zu erkennen, müssen wir unsern Blick von dem ersten Adam zum zweiten erheben, in welchem mit der vollen Wahrheit der menschlichen Natur die treu bewahrte und zur vollkommnen Heiligkeit erhobene Sündlosigkeit zusammen ist. Daß die wesentliche Natur des Leibes Christi vor seinem Tode am Kreuz durchaus dieselbe ist wie die aller Menschen, das bezeugt uns nicht bloß der Brief an die Hebräer, 2, 14. vgl. 1 Joh. 4, 2. 3., sondern darüber kann uns auch die gesammte evangelische Darstellung seines Lebens keinen Zweifel lassen; sein Leib ist in Beziehung auf seinen Stoff erdartig (*σῶμα χοϊκόν*), in Beziehung auf sein organisches Verhältniß zu der innern Seite des menschlichen Wesens seelisch (*σῶμα ψυχικόν*) wie der unsre. Wie sollen wir uns nun die Leiblichkeit Christi nach seiner Auferstehung denken? Wir finden den Auferstandnen bei seiner ersten und zweiten Offenbarung an die Gesammtheit der Apostel bemüht sie zu überzeugen, daß er derselbe, und zwar eben in Beziehung auf seine Leiblichkeit derselbe ist, der vor dem Kreuzestode mit ihnen gewesen, Luc. 24, 39. 40. Joh. 20, 20. 26. f., und die Beweise, deren er sich zu diesem Zwecke bedient, sind von der Art, daß sie die irdische Materialität seines Leibes schlechterdings in sich schließen; nur unter dieser Voraussetzung konnte Christus den Thomas auffordern, seine Hand in seine Seite zu legen, um sich durch Betastung der Wundenmale von der Wahrheit der Auferstehung zu überzeugen, Joh. 20, 27. *), und des Genusses von Speise, Luc. 24, 42. 43., ist nur dieser unser irdischer Leib fähig, vgl. 1 Kor. 6, 13. Und sollen wir etwa annehmen, daß der ver-

*) Es ist dabei in obiger Rücksicht völlig gleichgültig, ob Thomas der Aufforderung gefolgt ist oder ob ihm der Augenschein genügt hat.

klärte Leib, den wir uns nach 1 Kor. 15, 50. nicht als aus Fleisch und Blut bestehend denken dürfen, doch Fleisch und Bein habe, wie der Auferstandne ausdrücklich von sich sagt, Luc. 24, 39?

Wir können hiernach nicht zweifeln, daß Christo, wie er nach seiner Auferstehung wieder erscheint, ein *σῶμα χοϊκὸν* zuzuschreiben ist; und wenn schon in der alten Kirche die entgegengesetzte Ansicht die vorherrschende gewesen ist, so ist jenen starken Thatsachen gegenüber die Berufung auf das plötzliche Erscheinen und Verschwinden des Auferstandnen um so weniger im Stande diese Vorstellung zu begründen, da es sich auch ohne die Annahme einer verklärten Leiblichkeit für diejenigen, die nur überhaupt das Wunderbare im Leben Christi anerkennen — und nur für Solche kann ja seine Auferstehung Wahrheit sein — recht wohl erklären läßt. Daß aber nur unter dieser Voraussetzung Paulus das Recht gehabt haben soll, Christi Auferstehung als objektive Bürgschaft für die mit der Verklärung zusammenfallende Auferstehung der Seinen darzustellen, 1 Kor. 15, 12. ff., ist, wie bald erhellen wird, eine eben so unzureichend begründete Annahme. Vielmehr bezeichnet auch Paulus den zweiten Adam, insofern er ihn im Gegensatze gegen den ersten Adam, den *χοϊκὸς*, als den darstellt, dessen Bild wir in der Auferstehung empfangen sollen, als den *ἐπουράνιος*, 1 Kor. 15, 48. 49., und deutet damit an, daß erst in dem mit seiner Himmelfahrt eingetretenen Zustande der Leib Christi das *σῶμα τῆς δόξης* geworden ist, dem unser Leib ähnlich werden soll, Phil. 3, 21 *).

Von hier aus leuchtet die große Bedeutung des eben berührten Ereignisses ein. Der gewaltsame Tod Christi am Kreuz gehört ganz in den Zusammenhang seines Erlösungswerkes, Röm. 6, 10; er hat allerdings die Todesfähigkeit Christi, wie sie

*) Die entgegengesetzte Ansicht vertheidigt ausführlich Krabbe, a. a. O. S. 301. f.

in seiner irdisch materiellen Leiblichkeit beruht, zur Voraussetzung, Hebr. 2, 14; aber er ist für ihn keine Naturnothwendigkeit, sondern durch seine freie Hingebung bedingt, wie er selbst bezeugt Joh. 10, 18 *). Als nun dieses vollbracht ist, geht er aus dem Grabe wieder hervor mit dem natürlichen Leibe, aber um nun die Todesfreiheit zu offenbaren, die der menschlichen Natur an sich, in ihrer Reinheit von dem Bösen, das doch nicht zu ihrem Begriff gehört, zukommt — *Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει· θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει*, Röm. 6, 9 —. Denn wenn der reinen menschlichen Natur diese Todesfreiheit nicht zukäme, so hätte Christus als wahrer Mensch, auferstanden mit einem irdisch materiellen Leibe, nothwendig noch einmal sterben müssen, so gut wie Lazarus ohne Zweifel noch einmal gestorben ist. Diese Todesfreiheit aber ist nach ihrer wahren Bedeutung die Macht zu einer fortschreitenden Entwickelung, durch welche die Verwirklichung der in der anfänglichen Beschaffenheit des menschlichen Leibes ruhenden Todesmöglichkeit ausgeschlossen wird — *ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*. — Es ist ein heiliges Geheimniß, von dem wir reden, ein Geheimniß, welches auch für unsre aus dem Glauben stammende Erkenntniß, so lange wir im Fleische wandeln, unergründlich bleibt; aber es wird uns, wenn wir doch den Begriff der Entwickelung festhalten sollen, erlaubt sein anzunehmen, daß hier nicht Alles an den Einen Moment jenes vierzigsten Tages geknüpft ist, sondern daß von der Auferstehung Christi an eine solche Entwickelung statt fand, welche die Möglichkeit des Todes aufhob, d. h. eine Entwickelung der verklärten Leiblichkeit, deren Knospenstand dann in der Himmelfahrt zur vollen Blüthe aufbrach. Es wird dieß als ein Proceß von innen heraus zu den-

**) Eine starke Verfehlung apostolischer Anschauung ist es, wenn Mau a. a. O. S. 101. behauptet, daß das *ἀποθνήσκειν ἐν τῷ Ἀδὰμ* 1 Kor. 15, 22. auch Christum befasse.

ken sein, in welchem der Geist seine Leiblichkeit fortschreitend durchdringt und sich anbildet, daß sie wirklich werde, was sie ihrem Begriffe nach ist, reines, vollkommen durchsichtiges Erscheinen des Geistes — σῶμα πνευματικόν.

Durch die vorstehenden Bemerkungen erledigt sich denn auch von selbst das oben berührte Bedenken, daß, wenn Christus mit dem irdisch materiellen Leibe aus dem Grabe hervorgegangen sei, der Apostel seine Auferstehung nicht als Unterpfand der unsern hätte darstellen können, wie er besonders 1 Kor. 15. thut. Die Berechtigung des Apostels zu dieser Darstellung liegt zunächst darin, daß Christus von den Todten erstanden ist, um hinfort nicht mehr zu sterben *). Damit hängt aber auf's genaueste zusammen, daß die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi schlechterdings nicht getrennt werden dürfen, daß die Auferstehung eine Entwickelung als entscheidender Wendepunkt beginnt, welche sich in der Himmelfahrt vollendet. Darum ist in den Aussagen des Paulus über die Bedeutung der Auferstehung Christi für die Auferstehung der Seinen zu einem nicht irdischen, sondern himmlischen Leben immer die Himmelfahrt Christi implicite mitgesetzt **).

Indessen wenn gleich hier die Auferstehung als entscheidender Wendepunkt festgehalten werden muß, so sind wir doch da-

*) Vgl. hierüber und über die daraus folgende Unvergleichlichkeit der Auferstehung Christi mit der Auferweckung einzelner Verstorbenen Krabbe a. a. O. S. 295. f.

**) Auch bedarf es ja wohl für ein von moderner Hyperkritik unverdorbenes Urtheil des Beweises nicht, daß eine auf die Auferstehung Christi folgende Erhöhung auch in dem Zusammenhange der Paulinischen Anschauung ihren bestimmten Ort hat, wenn gleich der Paulinische Ursprung der einzigen Stelle, wo die ἀνάληψις Christi ausdrücklich erwähnt wird, 1 Tim. 3, 16. zweifelhaft ist; vgl. Eph. 1, 20. f. 4, 10. Phil. 3, 20. 21. — Vgl. über den Zusammenhang von Auferstehung und Himmelfahrt die Bemerkungen Neanders im Leben Jesu S. 726. f. und Nitzschs, in dem Sendschreiben an Weiße, Fichtes Zeitschrift 1840, H. 1, S. 47. f.

durch nicht berechtigt, jenen geheimnißvollen Vorgang schlechterdings in diese Schranken einzuschließen, als könnte er nicht schon durch Momente in dem Leben Christi vor seinem Kreuzestode — natürlich unbeschadet der vollen irdischen Realität seines Körpers — vorbereitet sein. Wir haben in der evangelischen Geschichte ein Ereigniß, welches darauf auf's bestimmteste deutet, die Verklärung Christi auf dem Galiläischen Berge kurz vor seinem Leiden — eine Offenbarung der noch verborgenen Herrlichkeit seines Leibes an die vertrautesten Jünger. Es ist dieß jedenfalls eine Herrlichkeit, welche im irdischen Leben Niemand mit Christo theilt, weil eben nur in dem sündlosen Menschen jene Entwickelung in ihrem Anfange und Fortschritte stattfinden kann. In allen übrigen Menschen dagegen ist diese Entwickelung zu einem verklärten Dasein durch die Sünde gehemmt, und so wird die Möglichkeit des Todes in Folge der Sünde zur Nothwendigkeit desselben*). —

Fragen wir nun weiter, zu welcher Art von Sünde sich der Tod als Folge verhalten soll, so kann hier an einzelne

*) Das Bewußtsein der Synoptiker von der eigenthümlichen Bedeutsamkeit dieses Ereignisses spricht sich auch darin aus, daß sie sämmtlich das Zeitverhältniß desselben zu den ersten bestimmten Vorhersagungen Christi von seinem bevorstehenden Leiden genau angeben. Wie auch die älteste Kirche darauf ein besonderes Gewicht gelegt hat, davon kann uns der zweite Petrinische Brief ein Zeugniß sein, K. 1, 16—18. — Wenn die hier versuchte Auflösung der oben (S. 391.) aufgestellten Schwierigkeit der Lehre der heiligen Schrift gemäß ist, wie wir, so lange sie nicht aus ihr widerlegt wird, annehmen müssen, so erledigen sich auch von selbst die mannigfachen Beweisführungen Mau's, daß nach der Schrift die Todesfähigkeit zur menschlichen Natur an sich gehört. Dabei ist es auffallend, daß seine sorgfältige und umsichtige Behandlung des Gegenstandes diese Vermittelung der scheinbar widerstreitenden Bestimmungen nicht berücksichtigt, da sie der Hauptsache nach bekanntlich nichts weniger als neu ist; sie findet sich namentlich schon bei Augustinus, z. B. De peccatorum meritis et remiss. lib. I, cap. 5. Sic et illud corpus (primi hominis) iam erat mortale; quam mortalitatem fuerat absumptura mutatio in aeternam incorruptionem, si in homine iustitia — permaneret; sed ipsum mortale non est factum mortuum nisi propter peccatum.

Thatsünden und die etwa daraus entspringenden sündigen Zustände gar nicht gedacht werden. Denn der Tod herrscht über den Menschen nicht erst von dem Zeitpunkt an, wo er Thatsünden zu begehen fähig wird, sondern von seiner Geburt an, ja schon während seines Lebens im Mutterleibe. Ist also der Tod Folge der Sünde, so muß er, und was ihm wesentlich vorangeht und nachfolgt, seinen Grund in einer in die menschliche Natur verwebten Sünde haben, so daß nun eben diese allgemeine Herrschaft des Todes ein gewichtiges Zeugniß wird für das Verderben der menschlichen Natur. Dieß bestätigt der Apostel, indem er es 1 Kor. 15, 22. als eine in Adam — nach dem Parallelismus mit Röm. 5, 12. durch die Sünde — entstandene Bestimmtheit des menschlichen Lebens bezeichnet, daß es in Allen durch den Tod zerstört wird. Hat nun das menschliche Leben diese Bestimmtheit von Adam her, so muß sie offenbar an der menschlichen Natur in ihrer durch die Sünde bedingten Beschaffenheit haften.

Gegen diese bestimmtere Fassung des Verhältnisses zwischen Sünde und Tod kann auch nicht Röm. 5, 12. *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον*, geltend gemacht werden. Da das Zeitwort *ἁμαρτάνειν* unstreitig nur ein wirkliches Sündigen, nicht ein sündhaftes Beschaffensein der menschlichen Natur ausdrückt, so würde, wenn die Anknüpfung mit *ἐφ᾽ ᾧ* die eigentliche Begründung der in den vorhergehenden Worten aufgestellten Behauptung einführen soll, durch den fraglichen Satz die allgemeine Herrschaft des Todes im menschlichen Geschlecht allerdings lediglich aus den Thatsünden der Menschen hergeleitet werden, in welchem Falle denn der Apostel den Widerspruch der Erfahrung nicht bemerkt haben müßte, daß diese Herrschaft ja doch viel weiter reicht, als das Vorhandensein von Thatsünden. Nun müssen wir zwar, trotz der scharfsinnigen Ausführungen Rothes*) zu Gun-

*) Neuer Versuch einer Auslegung der Paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21, S. 17. f.

sten der entgegengesetzten Ansicht, mit Neander *) daran festhalten, daß ἐφ' ᾧ hier wie 2 Kor. 5, 4. ein Kausalverhältniß bezeichnet **), wie denn Rothe selbst, während er ihm diese Bedeutung abspricht, durch die Uebersetzung mit der veralteten Konjunktion «maßen» ein solches Verhältniß anerkennt. Aber ganz eben so wie an jener Stelle führt auch an der unsern ἐφ' ᾧ nicht den entscheidenden Grund der vorhergehenden Behauptung ein, sondern einen zu dem entscheidenden Grunde hinzukommenden, untergeordneten, nur bestätigenden Grund, wie ihn unser Sprachgebrauch etwa durch «wie denn, wie denn auch» ausdrückt ***). Den eigentlichen Grund des διελθεῖν τὸν θάνατον εἰς πάντας ἀνθρώπους hat Paulus schon angegeben; er liegt in den Sätzen: δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος; vgl. V. 15. τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, und V. 17. Paulus hätte demnach jenen Vordersatz, zu dem der formell entsprechende Nachsatz fehlt, mit διῆλθεν schließen können. Er thut es nicht, weil er es angemessen findet, seine Leser daran zu erinnern, daß die Menschen allzumal sich dieses schwere Geschick überdieß durch ihre Thatsünden wohl verdient hätten. Bei dieser Auffassung der Stellung, die das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον zu dem Vorhergehenden hat, läßt es sich denn auch wohl begreifen, wie Paulus die Behauptung in dieser Allgemeinheit aussprechen konnte, ohne sich auf die sich von selbst verstehende Einschränkung in Rücksicht sterbender Säuglinge und Embryonen einzulassen; während, wenn «auf den ἐφ' ᾧ

*) A. a. O. S. 580. f.

**) Nach meiner Ansicht auch Phil. 3, 12., während Phil. 4, 10. es am natürlichsten sein mag, ἐφ' ᾧ gar nicht in der Bedeutung einer Konjunktion zu nehmen, sondern ganz eigentlich als Relativ mit ἐπὶ als Bezeichnung der Absicht.

***) Eben so Phil. 3, 12.

πάντες ἥμαρτον entschieden der eigentliche Accent des ganzen zwölften Verses ruhte» *), mag man dann ἐφ' ᾧ mit Rothe durch «unter der nähern Bestimmtheit daß» oder mit andern Auslegern durch «deßhalb weil» übersetzen, diese Nichtbeachtung völlig unerklärlich bliebe, weil dann die unvermeidliche Einschränkung in der That den Nerv der apostolischen Beweisführung zerschneiden würde.

Ein erhebliches Bedenken gegen unsre Auffassung des fraglichen Satzes scheint daraus zu entspringen, daß von letzterm nach der Ansicht mehrerer Ausleger V. 13 und 14. ganz abhängig sein sollen, womit sich die untergeordnete Bedeutung seines Gedankens nicht vertragen will. Aber diese Ansicht von dem Zusammenhange des 13ten und 14ten mit dem 12ten Verse ist eben auch nicht begründet. Diese Verse knüpfen weder an das thatsächliche Sündigen aller Einzelnen in seinem Unterschiede von der in die Entwickelung des menschlichen Geschlechtes eingedrungenen Macht der Sünde, noch an diese Macht der Sünde in ihrem Unterschiede von dem thatsächlichen Sündigen an, sondern sie nehmen den Begriff der Sünde in solcher umfassenden Allgemeinheit, daß er keine von beiden Seiten ausschließt. Am natürlichsten ist es, den Inhalt der beiden Verse bis Ἀδὰμ nicht eigentlich als Widerlegung eines Einwurfes, sondern als parenthetische Erläuterung zu V. 12. zu fassen, womit auch das γάρ V. 13. sehr gut zusammenstimmt. Der Apostel hat in diesem Verse die Allgemeinheit der Sünde auf doppelte Weise behauptet, implicite durch den Satz: καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ausdrücklich in den Worten: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Dazu bemerkt er nun: Bis zur Mosaischen Gesetzgebung eben so wohl wie nach ihr (was bezweifelt werden konnte) sei die Sünde in der Welt gewesen. Die Sünde aber pflegten die Menschen sich

*) Wie Rothe behauptet a. a. O. S. 38.

nicht zuzurechnen, wenn sie sich nicht eines gegenüberstehenden Gesetzes bewußt wären. Dennoch habe ja der Tod geherrscht von Adam bis Moses auch über die, welche nicht wie Adam ein positives Gesetz übertreten hätten. Die Worte: *ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*, sind nur die näher bestimmende Umschreibung des *ἄχρι νόμου* V. 13. Durch die Worte: *ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως* u. s. w. soll also jener Satz: *ἄχρι νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ*, gegenüber gewöhnlicher Nichtzurechnung der Sünde im gesetzlosen Stande behauptet werden — aus der Herrschaft des Todes auch vor der Gesetzgebung folge ja, daß auch damals die Sünde in der Welt gewesen sei.

Hiernach widerstreitet Röm. 5, 12. so wenig der Annahme, daß der Tod um der Sünde willen, die in die menschliche Natur eingedrungen ist, geordnet sei, daß vielmehr der Hauptsatz dieses Verses in seinem Unterschiede von dem Gedanken des Beisatzes grade auf diese Grundlage der Todesherrschaft im menschlichen Geschlecht hinweist. —

Die Ergebnisse dieser Entwickelung werden wir nun in folgenden Sätzen zusammenfassen und theilweise näher bestimmen können.

Der Tod ist Folge der Sünde in doppelter Bedeutung und Beziehung. Einerseits ist es der Tod der innern Entzweiung und Gebundenheit und der daraus entspringenden Unseligkeit, der geistliche Tod, an den sich dann nach dem Weltgericht der andre Tod (*ὁ θάνατος ὁ δεύτερος* Apokal. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8.), der unstreitig auch seine äußere Zuständlichkeit als eine der innern Zerrüttung entsprechende hat, anschließt. Dieser Tod, der geistliche und vermöge der in der Erlösung aufgerichteten Gnadenordnung auch der andre, findet nur da statt, wo der Mensch durch Thatsünde sich ihm Preis gegeben hat,

wie in Rücksicht des geistlichen Todes Röm. 7, 9. f. Jak. 1, 15. mit klaren Worten bezeugen. Diesen Tod nach seinen beiden Momenten bezeichnen als Folge der Sünde zahlreiche Stellen der Schrift, vorzugsweise in Beziehung auf das erste Moment Luc. 15, 24. 32. Röm. 8, 6. 2 Kor. 2, 16. (an erster Stelle) 3, 7. Eph. 2, 1. 5. Kol. 2, 13. Jak. 5, 20. 1 Joh. 3, 14. Apokal. 3, 1., mit überwiegender Hervorhebung des zweiten Momentes Röm. 8, 13. 2 Kor. 2, 16. (an zweiter Stelle) 7, 10., beide Momente auf gleiche Weise umfassend Röm. 6, 16. 21. 7, 5. 1 Joh. 5, 16. 17. Von diesem Tode ist die Gemeinde Christi in der Art befreit, daß sie als solche gar nichts mehr mit ihm zu schaffen hat. Andrerseits ist Folge der Sünde, insofern sie in die menschliche Natur eingewurzelt ist, der Tod der äußern Zertrennung und Lähmung, der physische Tod, aber nicht bloß der Augenblick der Auflösung, sondern auch der Zustand eines gebundenen Daseins, der ihm folgt. Von diesem Tode handelt bald in Beziehung auf beide Momente, bald das zweite besonders hervorhebend, Joh. 6, 49. 50. 8, 21. 24. 51. 11, 26. Röm. 5, 12. 14. 17. 21. 1 Kor. 15, 54—56. 2 Tim. 1, 10. Für die Gläubigen nun ist die Gebundenheit dieses Zustandes nach der geistigen Seite ihres Daseins im innersten Princip aufgehoben, der Augenblick der Auflösung ist für sie eine Steigerung ihres höhern Lebens, und deßhalb Gegenstand der Sehnsucht, Phil. 1, 21. 2 Kor. 5, 8. Aber nach der Naturseite ihres Daseins bleibt auch für sie der Tod ein Abbruch der stetigen Entwickelung, ein Rückschritt, nicht bloß in Beziehung auf den Augenblick der Zerstörung, sondern auch rücksichtlich des darauf folgenden Zustandes, eine Züchtigung, welche auch die Erlöseten, deren Leben ein mit Christo in Gott verborgenes ist, dulden müssen, weil sie eben noch die sündhafte Natur an sich tragen. Darum harren sie wie in diesem Leben so in jenem auf die Erlösung ihres Leibes, auf die Befreiung desselben von

den Banden des Todes in der Auferstehung, welche erst die Offenbarung der Kinder Gottes in ihrer Herrlichkeit ist, Röm. 8, 23. 19. 21. Wie könnte auch die Auferstehung der Todten eine so große Bedeutung behaupten, wie ihr in der neutestamentischen Eschatologie überall, und gewiß nicht minder in Rücksicht der Erlöseten als der Uebrigen, beigelegt wird, wenn sie nicht zu ihrer negativen Voraussetzung einen vorangehenden Zustand des Mangels, der Beraubung hätte *)? So müssen auch sie sich beugen unter das allgemeine Gesetz menschlicher Entwickelung um der Sünde willen, daß, wie in ethischer Beziehung kein Mensch zum Ziele gelangt durch bloßes Emporsteigen auf einer stetigen Folge immer höherer Stufen, sondern nur durch ein Niedersteigen zur tiefsten Selbstverneinung, durch ein innerliches Sterben, Röm. 6, 2. 8. Kol. 2, 20. 3, 3. u. a. St., so in physischer Beziehung das Samenkorn sterben muß, wenn es leben soll, 1 Kor. 15, 36. — ein Gesetz, dem in letzterer Rücksicht Christus selbst sich unterworfen hat nicht um seinetwillen, sondern um die Frucht unsrer Erlösung zu schaffen, Joh. 12, 24. — An einigen Stellen endlich scheint der Name Tod alle hier entwickelten Momente des Begriffes zu umfassen, Röm. 6, 23. 8, 2.

Versuchen wir nun den Mangel der an dem Zustande der Erlöseten zwischen der Auflösung ihres Lebens im Fleische und ihrer Auferstehung nach haftet, näher zu bestimmen, so muß uns dabei besonders die Paulinische Andeutung 2 Kor. 5, 3. leiten: *εἴπερ* (nach der von Lachmann statt *εἴγε* in den Text aufgenommenen Lesart, die ich für die richtige halte) *καὶ ἐνδυσάμενοι, οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα*. Der Apostel hat V. 1., anknüpfend an den K. 4, 16. aufgestellten Gegensatz zwischen

*) Vgl. Weizels zum Theil einer frühern Erörterung dieses Punktes beistimmende, zum Theil abweichende Exposition in der Abhandlung über die urchristliche Unsterblichkeitslehre, Stud. und Krit. 1836, H. 4, S. 913. f. und Kerns Abhandlung über die christliche Eschatologie, Tübinger Zeitsch. für Theol. 1840, H. 1, S. 13. f.

der hereinbrechenden Zerstörung seines äußern und der fortschreitenden Erneuerung seines innern Menschen, die Gewißheit ausgesprochen, daß, wenn sein irdisches Zelthaus — dieser seelische Leib 1 Kor. 15, 44. — zertrümmert werde, er eine unvergängliche, himmlische Wohnung, deren Urheber Gott sei, habe — den Auferstehungsleib. Damit verbindet er den Ausdruck seines sehnlichen Verlangens nach dem Besitz dieser himmlischen Behausung, welches zunächst nur das Verlangen nach der Herrlichkeit des auch leiblich verklärten menschlichen Lebens überhaupt ist, ganz eben so wie Röm. 8, 23. Denn auch dem Leibe ist Christus wesentlich ein Erlöser, *ὁ κύριος τῷ σώματι,* 1 Kor. 6, 13. 14. Aber die Art, wie er der himmlischen Behausung theilhaftig zu werden wünscht, hat er von der Hoffnung aus, die Wiederkunft des Herrn noch selbst zu erleben, als ein *ἐπενδύσασθαι,* vgl. **1 Kor. 15, 52. 53.**, bezeichnet und damit der Vorstellung eine nähere Bestimmung gegeben, an welche nun V. 3. genau anknüpft: wenn anders wir auch angekleidet, nicht entblößt werden gefunden werden — von dem Tage des Herrn. Der Satz hat in dieser seiner Anknüpfung an das *ἐπενδύσασθαι* eine beschränkende Abzweckung; er soll ausdrücken, daß die Hoffnung des Apostels in dieser Beziehung keine gewisse sei; sie wird nur in Erfüllung gehen, wenn der Tag des Herrn ihn noch unter den Lebenden, noch bekleidet mit dem irdischen Leibe findet, wenn ihn der Tod nicht vorher ausgekleidet hat, vgl. das *ἐκδύσασθαι* V. 4 *). Ist dieß der Sinn von

*) Allerdings ist bei dieser Auffassung der Worte der Aorist *ἐνδυσάμενοι* statt des Präteritums *ἐνδεδυμένοι* eine Anomalie, aber eine Anomalie, wozu auch in guter Gräcität sich Beispiele finden, vgl. die von Rothe in seiner Auslegung von Röm. 5, 12—21. S. 24. aus Buttmann und Bernhardy angeführten Nachweisungen. Doch auch im Paulinischen Sprachgebrauch selbst fehlt es nicht an erläuternden Parallelen; weder Eph. 6, 14. noch 1 Theff. 5, 8. will Paulus die momentane Thätigkeit des Anziehens, sondern den Zustand des Angezogenseins hervorheben, und doch setzt er an beiden Stellen *ἐνδυσάμενοι* (*στῆτε*

V. 3., so schließt sich V. 4. auf's genaueste an. Wir fassen ihn mit Rückert als «eine erklärende Wiederholung des V. 2. minder deutlich ausgesprochenen Satzes.» Das Erklärende liegt aber eben darin, daß nun auf den inzwischen mit V. 3. hervorgetretenen Unterschied in dem Wunsche des Apostels bestimmte Beziehung genommen wird. Der Hauptgrund seines Seufzens in der Hütte ist schon in dem allgemeinen Inhalt von V. 2. ausgesprochen; es ist das Verlangen nach der Herrlichkeit des vollendeten Reiches Gottes. Ein hinzukommender, untergeordneter Grund — *ἐφ᾽ ᾧ* — liegt in dem Grauen der menschlichen Natur vor dem Tode; es ist ein Wunsch in Beziehung auf die besondere Art der Beendigung dieses Leibeslebens — *οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ᾽ ἐπενδύσασθαι*. Damit verschwindet denn auch die Schwierigkeit des *αὐτὸ τοῦτο* V. 5, welche Rückert von seiner Auffassung aus mit Recht als unauflöslich betrachtet; dieß *αὐτὸ τοῦτο* ist der Uebergang in die Vollendung des verklärten menschlichen Lebens, welchen Paulus V. 1—4.

ἐνδυσάμενοι — νήφωμεν ἐνδυσάμενοι). Noch weniger dürfte die Auslassung des *ἀλλὰ* vor *οὐ γυμνοὶ* Rückert zur Verwerfung dieser Interpretation berechtigen, s. dessen Kommentar S. 146; vgl. z. B. Röm. 2, 29. *ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι.* 1 Kor. 3, 2. *γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα.* Wenn in dem *καὶ* eine Schwierigkeit liegt (nach meiner Ansicht ist darin ein *ἡμεῖς* mit eingeschlossen), so trifft sie jede Auslegung der Stelle, welche die durch äußere und innere Gründe am besten beglaubigte Lesart *ἐνδυσάμενοι* festhält. Diese aber aufzugeben und mit Rückert nach einigen Handschriften und andern Zeugnissen *ἐκδυσάμενοι* zu lesen scheint mit richtigen kritischen Grundsätzen kaum vereinbar. — Die von Lange, biblisch-theologische Erörterungen, Stud. u. Krit. 1836, H. 3, S. 702. f. aufgestellte und von Nitzsch, System der christlichen Lehre, S. 369. gebilligte Auslegung scheint mir, wenn ich die nicht ganz deutliche Auseinandersetzung recht verstehe, den Apostel V. 3. etwas sagen zu lassen, was sich von selbst versteht — daß nämlich der *ἐνδυσάμενος* nicht *γυμνὸς* ist —, und zugleich den Sinn der vorhergehenden Verse, in denen ohne Zweifel nicht von einer vorläufigen Wiederbeleibung der Seelen, sondern von dem Auferstehungsleibe die Rede ist, unrichtig zu fassen.

als den Hauptgegenstand seiner Sehnsucht im Auge behalten hat. Und eben nur darauf kann sich natürlich auch das den Gläubigen gegebene Unterpfand des Geistes, V. 5, beziehen.

Hiernach nun schreibt der Apostel V. 3. der Seele in Beziehung auf den mittlern Zustand zwischen Sterben und Auferstehen, wo ein solcher statt findet — denn für die, welche der Tag des Herrn lebend trifft, findet er nicht statt*), vgl. 1 Theß. 4, 17. 1 Kor. 15, 51. f. —, ein *γυμνὸν εἶναι* offenbar in Rücksicht ihrer Leiblichkeit zu. Dasselbe drücken andre neutestamentische Schriftsteller dadurch aus, daß sie die Abgeschiedenen in Beziehung auf jenen mittlern Zustand als *ψυχαὶ* oder *πνεύματα* bezeichnen, 1 Petr. 3, 19. Apokal. 6, 9. 20, 4. Hebr. 12, 23. — Ein Insichgekehrtsein der Seele, eine hemmende Schranke für die Aeußerung und Darstellung ihres Lebens wird nun jener Begriff jedenfalls in sich schließen, und darauf deutet auch das *καθεύδειν* im Gegensatz gegen das *γρηγορεῖν* des irdischen Lebens, 1 Theß. 5, 10. vgl. 1 Kor. 11, 30., wenn wir auch natürlich nur so viel aus diesem Ausdruck nehmen dürfen, als sich mit dem *ἅμα σὺν Χριστῷ ζῆν* verträgt. Allein jene *γυμνότης* berechtigt uns doch nicht zu einer Annahme, die uns allerdings nach verschiedenen Seiten hin in die größten Schwierigkeiten verwickeln würde, zu der Annahme einer vollkommnen Entblößung der Seele von aller leiblichen Vermittelung, eines Rückganges des Individuums in eine im strengen Sinne bloß geistige Existenz. Irgend ein Organ seiner Selbstoffenbarung wird dem Ich im Tode gewiß bleiben, aber ein solches, in

*) Wenn somit diese von jenem allgemeinen Gesetz menschlicher Entwickelung um der Sünde willen von dieser Seite ausgenommen sind, so lassen uns die Andeutungen der Schrift von der höchsten Entschiedenheit und Macht menschlicher Verkehrtheit vor der Wiederkunft des Herrn sowie von den schwersten Versuchungen und Leiden seiner Gemeinde wenigstens ahnen, wodurch den Gliedern derselben das in jener Ordnung liegende Zuchtmittel ersetzt werden wird.

welchem die volle Realität des menschlichen Lebens noch nicht erscheinen kann, welches nicht bloß gegen das *σῶμα πνευματικὸν*, sondern auch gegen diese irdische Leiblichkeit ein unvollkommneres ist und deßhalb eine relative Entblößung der Seele in sich schließt*). Man kann, wie Weiße thut, die Vorstellung vom Nervengeist benutzen, um sich die Möglichkeit eines solchen Seelenkleides auch nach der Auskleidung im Tode einigermaßen deutlich zu machen; doch wird die Theologie wie die Philosophie jedenfalls anerkennen müssen, daß sich hierüber etwas Gewisses nicht festsetzen läßt. —

*) Hierin liegt theilweise eine Berichtigung dessen, was der Verfasser selbst bei einer frühern Veranlassung, Stud. u. Krit. 1835, H. 3, S. 785. der in Fichtes geistvoller Schrift: Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, vorgetragenen Ansicht entgegengestellt hat. Vgl. über dieses Problem die Bemerkungen von Nitzsch, a. a. O. S. 368. f. und Lange, a. a. O. S. 700. ff.

Drittes Kapitel.

Die kirchliche Lehre von der Erbsünde.

Die bisherigen Untersuchungen dieses Buches haben uns von der Allgemeinheit der Sünde aus zur Erkenntniß einer in die menschliche Natur verflochtenen Sündhaftigkeit geführt. Allein dieser natürliche Hang zur Sünde, wie tief er immer seine Wurzeln in den Grund unsers Wesens geschlagen haben mag, kann doch für die dogmatische Forschung nicht ein Letztes sein, wobei sie stehen bleiben müßte; er kann es um so weniger, da, wenn man nicht den Begriff der Sünde vernichten will, mit der Anerkennung dieser Natürlichkeit zugleich doch festgehalten werden muß, daß die Sünde nicht aus dem Begriff der menschlichen Natur folgt.

Die Theologie der abendländischen Kirche löst das Problem einer dem Begriffe der menschlichen Natur widerstreitenden und doch zu ihrer beharrenden Beschaffenheit gewordenen Sündhaftigkeit durch das Dogma von der Erbsünde. Daß wir die kirchliche Bezeichnung dieser Sündhaftigkeit als peccatum originale, in ihrem Wortsinn genommen, uns vollkommen aneignen können, wurde schon früher bemerkt; es fragt sich nun, ob es sich eben so mit der Bestimmung dieser Sündhaftigkeit als peccatum haereditarium verhält.

Der Zusammenhang des Dogmas in seiner altprotestantischen Fassung ist dieser. Gott hat den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen, das heißt vor Allem: er hat die menschliche

Natur in ihren Stammältern mit der Eigenschaft einer ursprünglichen Gerechtigkeit (iustitia originalis), deren Bestandtheile die Heiligkeit des Willens und die Weisheit der Erkenntniß sind, geschaffen. Diese herrlichen Eigenschaften gehören zur menschlichen Natur selbst, so daß, wenn sie fehlen, damit unmittelbar die Reinheit der Natur verloren ist *). Darum hat Gott sie den ersten Menschen auch nicht als persönlichen Besitz mitgetheilt, sondern mit der Bestimmung, sie, wenn sie dieselben treulich bewahrten, durch die Zeugung auf ihre Nachkommen fortzupflanzen, natürlich so, daß sie in diesen von Anfang nur als Anlage, als Vermögen diese Eigenschaften mit ungehemmter Leichtigkeit hervorzubringen, wären **). Aber die Urmenschen sind durch Ungehorsam gegen das göttliche Gebot gefallen und von Gott abgefallen, und haben dadurch nicht nur das göttliche Ebenbild verloren, sondern auch ihre Natur nach Seele und Leib mit einer Lust zu allem Verkehrten vergiftet. Dieser Verlust des göttlichen Ebenbildes und diese herrschende böse Neigung geht von ihnen aus auf alle Menschen über, welche auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung von ihnen abstammen, und in diesen beiden Momenten (dem verneinenden — defectus iustitiae originalis —, dem bejahenden — concupiscentia) besteht die Erbsünde, die unerschöpfliche Quelle aller wirklichen Sünden. Die Erbsünde ist aber keinesweges bloß als ein Uebel zu betrachten, welches an sich keine Verschuldung dessen, an dem sie haftet, mit sich führe, sondern wie sie wahrhaft Sünde ist, so macht sie jeden Menschen von Anfang seines Daseins an vor Gott schuldig und der ewi-

*) Im Gegensatz gegen die katholische Vorstellung von einer pura natura abgesehen von der justitia originalis als einem donum supernaturale und superadditum, woraus allerdings in diesem Zusammenhange folgt, daß auch nach Verlust dieses donum superadditum die naturalia pura bleiben müssen.

**) Dieß folgt rückwärts schon aus den Sätzen der Apologie, Art. 1, S. 51.

gen Verdammniß würdig. Die Erbsünde ist zugleich wesentlich Erbschuld. —

Die Sätze, die das Dogma weiter über den Umfang dieser angebornen Verderbniß in dem einzelnen menschlichen Leben aufstellt, so wie die Einschränkungen, welche dieselben von Schrift und Erfahrung empfangen, haben wir schon früher kennen gelernt (im ersten Kapitel dieses Buches). Die Seite des Dogmas, welche wir nach dem Zusammenhange unsrer gegenwärtigen Betrachtung näher in ihrer Haltbarkeit zu untersuchen haben, bezieht sich ganz auf das Verhältniß der Erbsünde zu dem Begriffe der Schuld.

Gehen wir nun von der letzten der so eben mitgetheilten Bestimmungen des Dogmas aus, so beruht sie offenbar auf der Voraussetzung, daß, wo Sünde ist, auch Schuld sein muß, und ferner, daß eine Beschaffenheit der menschlichen Natur, aus welcher mit Nothwendigkeit Thatsünden aller Art entspringen, selbst schon als Sünde zu beurtheilen ist. Die zweite Voraussetzung beweist sich unmittelbar durch die logische Natur der Kategorien: Grund und Folge; die erste aber, das Korrelatverhältniß zwischen Sünde und Schuld, müssen wir nach den Ergebnissen unsrer Untersuchungen über den Schuldbegriff (in der zweiten Abtheilung des ersten Buches) als nicht minder wohlgegründet anerkennen.

Allein wenn dieses Korrelatverhältniß feststeht, so wird sich auch rückwärts aus ihm folgern lassen: wo in Beziehung auf Handlungen und Zustände, die als sündlich erscheinen, eine Selbstverschuldung des Subjektes schlechterdings unmöglich ist, da können diese Handlungen und Zustände auch nicht wirklich sündlich sein. Es fragt sich, ob das Dogma gegen diese umgekehrte Anwendung seiner eignen Voraussetzung geschützt ist. Verschulden kann sich nur ein persönliches Wesen, nicht ein bloßes Naturwesen. Dieß beruht darauf, daß nur ein persönliches Wesen wirklich Urheber seiner Thätigkeiten und Zustände zu sein ver-

mag, so daß sie ihm zugerechnet werden können. Wo keine Persönlichkeit, also überhaupt keine Willensfreiheit ist, da fehlt die Macht eines ursprünglichen Selbstbestimmens; was hier zunächst als Selbstbestimmen erscheint, löst sich, auf seine wahren Ursachen zurückgeführt, ganz in Bestimmtwerden auf. Als Verschuldungen werden sich demnach verwerfliche Thätigkeiten und Zustände nur insofern betrachten lassen, als sie ihren letzten entscheidenden Grund in der Selbstbestimmung ihres Subjektes haben. Ist dagegen das Subjekt in ihnen bloß Durchgangspunkt für Bestimmungen, die es von einer andern Macht — sei es eine Naturmacht oder eine persönliche — erhält, so sind diese seine Zustände und Thätigkeiten auch nicht seine Schuld, es wäre denn, daß es dieser Macht solchen bestimmenden Einfluß auf sich selbst durch eine vorangehende Selbstentscheidung eingeräumt hätte. Nun lehrt das Dogma von der Erbsünde, daß die in unsre Natur eingewurzelte Sündhaftigkeit, wie sie — nach dem Kanon: semper cum malo originali simul sunt peccata actualia *) — wirkliche Sünden aller Art mit Nothwendigkeit hervortreibt, nach ihrer allgemeinen, überall gleichen Wesenheit lediglich als Folge der ersten Versündigung unsrer Stammältern in uns sei. Ist aber diese Sündhaftigkeit in uns lediglich durch das Handeln andrer Individuen ohne unser eignes Zuthun, so kann sie uns auch nicht als Urhebern zugerechnet werden, sondern nur jenen Individuen; sie ist dann nicht als Schuld in uns, sondern lediglich als Uebel und Mißgeschick. Aber auch in allen Thatsünden, die aus dieser Sündhaftigkeit entspringen, handeln dann nicht eigentlich wir, sondern die Urmenschen durch uns; wie aber sollte unser scheinbares Handeln dann noch wirkliches Sündigen sein, um deßwillen wir verwerflich werden könnten?

*) Diesen Kanon stellt Melanchthon auf, Loci, de peccatis actual. zu Anfang (S. 116.), und die folgenden Dogmatiker pflegen ihn namentlich in der Lehre von der Taufe zum Grunde zu legen.

So bedroht der unauflösliche Zusammenhang von Sünde und Schuld, der von dem für fest genommenen Begriff der Sünde aus den der Schuld stützen sollte, vielmehr von dem sich auflösenden Begriff der Schuld aus auch den der Sünde mit Zerstörung. Fordert nun das Dogma, daß dennoch die eigne Schuld schon in der angeerbten Sündhaftigkeit selbst und mithin auch in allen ihren Wirkungen ohne Einschränkung festgehalten werden müsse, so ist wenigstens in den bisher entwickelten Bestimmungen nichts enthalten, was uns dieses Zusammenzwingen des Widerstreitenden in seiner innern Möglichkeit begreiflich machte.

Dieser Gegenstoß des Schuldbewußtseins in der Sünde gegen den Begriff der Erbsünde ist so augenfällig, daß ihn schon von Pelagius an die Gegner des Augustinischen Dogmas in der Regel als eine ihrer Hauptwaffen betrachtet haben. Aber eben so augenfällig ist es, daß nur diejenigen ein Recht haben das Dogma deßhalb zu tadeln, welche selbst vermögen die Allgemeinheit der Sünde und ihr Verwachsensein in unsre Natur mit der Verantwortlichkeit der einzelnen Person, in der sie ist, durch eine bessere Erklärung zu vermitteln. Wissen sie sich dagegen nur so zu helfen, daß sie, um die Schuld des Sündigenden festhalten zu können, jene Thatsachen leugnen, oder daß sie, um den Thatsachen nicht untreu zu werden, die Sünde aus dem Begriff der menschlichen Natur herleiten und so die Begriffe: Sünde und Schuld, mit Einem Schlage vernichten, so ist gegen sie das kirchliche Dogma, indem es den scheinbaren Widerstreit jener beiden festgehaltenen Momente durch eine Erklärung lösen will, aus deren Grundbegriff (Erbsünde als Erbschuld) sofort derselbe Widerstreit in seiner ganzen Schärfe wieder hervorbricht, offenbar im Uebergewicht der Wahrheit. Denn auch die unzureichendste Erklärung eines Widerspruches zwischen zwei gleichberechtigten Momenten — so lange sie nur beide festhält,

bleibt sie der Wahrheit dennoch näher als die Beseitigung des Widerspruches durch Beseitigung des einen Momentes.

Doch wir sind es einer Theorie, welcher nicht bloß seit mehr als anderthalb Jahrtausenden unzählige tiefe Geister in der christlichen Kirche zugethan gewesen, sondern welche ihren wesentlichsten Bestimmungen nach auch in die Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche aufgenommen worden ist, schuldig, in ihren innern Zusammenhang, in die Anschauungen, die ihr zum Grunde liegen, etwas näher einzugehen.

Es ist eine seichte und abstrakte Betrachtungsweise — so etwa hat sich die Grundanschauung dieser Theorie in neuerer Zeit vielfach ausgesprochen*) —, das menschliche Geschlecht in sittlicher Beziehung lediglich für ein Aggregat einzelner selbstständig neben einander stehender Persönlichkeiten zu nehmen, die etwa nur so weit mit einander zusammenhangen und von einander abhangen, als sie in ihrer fortschreitenden Lebensentwickelung eine von der andern Zucht, Lehre, Beispiel annehmen. Eine tiefere Betrachtung lehrt uns hinter dieser Zersplitterung in lauter Atome eine gediegene substantielle Einheit erkennen, in welcher das einzelne sittliche Leben wie in seinem mütterlichen Boden festwurzelt. Es wäre ja doch die oberflächlichste Vorstellung, wenn man sich denken wollte, daß auf das sittliche Individuum als solches die Gemeinschaft, in der es steht, nur insoweit einen bestimmenden Einfluß ausübte, als es ihm selbst gefiele ihr einen solchen einzuräumen. Vielmehr wächst es unbewußt in sie hinein, in ihre sittlichen Stimmungen, Neigungen und Interessen, in ihre Vorstellungen und deren eigenthümliche Schranken, und in den Augenblicken, wo es mit vollem Bewußtsein sich in dieser oder jener sittlichen Beziehung entscheidet, handelt, üben jene Momente als festgewordene Beschaffenheiten seines

*) Vgl. z. B. die Darstellung dieser Ansicht bei Sartorius, a. a. O. S. 103. f.

innern Lebens einen mitbestimmenden Einfluß auf sein Beschließen und Handeln, mag es sich dessen bewußt sein oder nicht. Ja wenn die Gemeinschaft nicht bloß eine gemachte und eben darum sich auch leicht wieder auflösende ist, sondern einen festen Naturgrund hat, so wird das sittliche Individuum in sie hineingeboren. So hat der Kaukasier, unbeschadet der wesentlichen Einheit des Geschlechts, eine andere Weise sittlich zu empfinden, eine andere sittliche Lebensstimmung als der Neger, der Germane eine andre als der Slave. Der Einzelne aber erhält seinen Antheil an diesem besondern Gepräge nicht bloß durch Erziehung und Gewöhnung, sondern er wird auf ursprüngliche Weise getragen und bestimmt von der sittlichen Substanz des Gemeinschaftsgebietes, aus dem er entsprungen ist.

Hier nun ist die Rede von einer Bestimmtheit, die nicht an einem besondern Gebiet, sondern an der Gattung haftet; denn eine solche ist die Erbsünde. Diese Bestimmtheit, wiewohl über das Ganze ausgebreitet, ist doch ihrem Wesen nach Störung, also nicht ursprünglich in der Menschheit, sondern erst entstanden; soll nun mit diesem Entstandensein doch die Ausbreitung über die ganze Gattung in Einklang gebracht werden, wie begreiflich wird dann das Dogma, wenn es lehrt, daß dieses Verderben eben schon in den Anfängern unsers Geschlechtes entstanden ist durch deren Abfall von Gott! Ist nun so durch den Sündenfall die Verderbniß in die substantielle Natur der Gattung eingedrungen, wie sie immerfort die Einzelwesen producirt und sich in ihnen individualisirt, so muß diese Verderbniß natürlich auch in allen Einzelwesen mit zum Vorschein kommen, und zwar nicht als etwas Fremdes, ihnen von außen Mitgetheiltes, sondern als etwas in ihrer innersten Natur Wurzelndes, aus dem Grunde ihres eignen Wesens Emporsteigendes, als Charakter der Gattung und doch zugleich als ihr Eigenthum im vollsten Sinne des Wortes, mitverflochten in alle Bestim-

mungen ihres individuellen Daseins. Eben darin, diese beiden Seiten in ungetrennter Einheit zu ergreifen, bewährt sich die tiefere Auffassung dieses Verhältnisses, wie sie der Liebe eben so nahe liegt wie der spekulativen Einsicht; während es eben die Weise des abstrakten Verstandes einerseits und des Egoismus andrerseits ist, wenn das Individuum in seiner Sünde sich nicht als Glied der Gattung wissen, wenn es den Strom ihres Lebens nicht in sich fühlen will auch mit seinen Hemmungen und Trübungen, wenn es statt dessen einen aparten, ihm abgesehen von seinem Sein in der Gattung persönlich eignenden Grund seines Schuldigseins als Bedingung der Anerkennung desselben in Anspruch nimmt. Auch lehrt uns die Erfahrung deutlich genug, wie oft sich in einer Familie bestimmte sittliche Gebrechen, natürlich nicht als Fertigkeiten, aber als schlimme Anlagen und Neigungen, von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen, ohne daß doch die davon Beherrschten, wenn sie dieß bemerken, sich dadurch in ihrem Gewissen gerechtfertigt finden. —

Wir sind weit entfernt, dieser Ansicht von der Sünde, die wir als die organische oder auch die substantielle bezeichnen können, wie sie ihrerseits ihre Gegnerin als atomistischen Subjektivismus zu bekämpfen pflegt, eine relative Wahrheit abzusprechen. Vielmehr müssen wir, wenn wir auch bei ihren Bestimmungen nicht stehen zu bleiben vermögen, doch anerkennen, daß der Grundbegriff, um den es ihr zu thun ist, das erbliche Uebergehen sündhafter Anlage, in jeder nicht ganz einseitigen und dadurch dem Gegenstande unangemessenen Theorie der Sünde seine bestimmte Stelle finden muß. Auch wäre es leicht, zu dieser Ansicht, wiewohl wir sie in der Gestalt aufgefaßt haben, in der sie uns die neueste Litteratur darbietet, in der altprotestantischen Dogmatik die parallelen Begriffe auf der Grundlage einer andern Metaphysik nachzuweisen. Wir haben hier namentlich die Formel im Auge: natura corrumpit personam, welche jene

Dogmatik nach dem Vorgange des Anselm von Canterbury, Odo von Cambrai, Alexander von Hales, Thomas von Aquino als Bezeichnung des peccatum originis originatum, der Erbsünde und ihrer Macht brauchte, wozu die andere Formel: persona corrumpit naturam, für das peccatum originis originans, den Adamitischen Sündenfall und seinen bestimmenden Einfluß, das Gegenstück bildet*).

Halten wir uns nun an die Ansicht in ihrer eben gezeichneten Gestalt, so ist zunächst zu bemerken, daß die Kategorien der Gattung und des Individuums, für sich genommen, ihren eigenthümlichen Ort nicht im Gebiete des Geistes, sondern in dem der Natur haben**). Mag man nun für die Einheit des

*) Daraus würde sich folgende verbindende Formel ergeben: natura a prima persona (oder eigentlich a primis personis) corrupta corrumpit ceteras personas.

**) Dasselbe bemerkt Schaller gegen Strauß, der historische Christus und die Philosophie, S. 34., wiewohl wir ihm in der Anwendung, die er von dieser Erkenntniß macht, nicht beitreten können. Schaller meint, in der Sphäre, in welcher diese Begriffe ihre eigenthümliche Geltung haben, stelle das Einzelne die Gattung nur einseitig dar, indem es nicht alle Bestimmungen derselben in sich vereinige, und diese einseitige Bestimmtheit habe andre Einseitigkeiten neben sich, wodurch sie erst zur Allgemeinheit der Gattung supplirt werde. In der Sphäre des Geistes dagegen wisse die einzelne Person sich selbst, d. h. sei sie für sich in ihrer Einzelnheit, ohne an einem Andern ihr Supplement zu haben, zugleich die Gattung in sich selbst. Wenn dieß nun so lautet, als komme die Einseitigkeit in der Darstellung der Gattung durch die Individuen und die dadurch bedingte Nothwendigkeit wechselseitiger Ergänzung der Einzelwesen dem Naturgebiet im Unterschiede von der menschlichen Sphäre eigenthümlich zu, so werden nach den Erörterungen des vorigen Kapitels wir vielmehr das Gegentheil behaupten müssen. Auch auf der höchsten Stufe dieses Gebietes, auf der des thierischen Lebens, sind die Unterschiede, die sich innerhalb der Gattung erheben, so weit sie nicht selbst wieder besondere Arten begründen, sondern an den Individuen als solchen haften, abgesehen von dem Gegensatze des Geschlechts, von oberflächlicher und unbedeutender Natur, und darum im Allgemeinen nicht vermögend ein Verhältniß der Individuen unter einander, eine Gemeinschaft derselben zu wechselseitiger Ergänzung

Individuums und der Gattung die innigsten Ausdrücke wählen, immer wird es dabei bleiben, daß diese Einheit zugleich eine Abhängigkeit des Erstern von Letzterer ist. Und diese Abhängigkeit tritt grade in der obschwebenden Frage recht klar hervor. Die Erbsünde wird ja als ein an der Beschaffenheit der Gattung seit dem Sündenfall haftender Charakter betrachtet, der durch alle Stadien der menschlichen Entwickelung sich wesentlich gleich bleibt. Indem diese Bestimmtheit der Gattung sich mit eben so unausweichlicher Nothwendigkeit, wie die zu ihrem allgemeinen Begriff gehörenden Bestimmungen, in jedem natürlich erzeugten menschlichen Einzelwesen verwirklicht, wird sie in diesem zugleich individualisirt, jedoch nur so, daß dabei die allgemeine Grundlage, dasjenige, was in der Erbsünde eben Gattungsbestimmtheit sein soll, für das Einzelwesen schlechthin gegebene, unabänderliche Voraussetzung ist. Und von dieser allgemeinen Grundlage ist hier eben die Rede.

Wir finden uns nun nicht berechtigt es ohne Weiteres für unmöglich zu erklären, daß auch fehlerhafte Beschaffenheiten und Zustände, Schmerz, überhaupt physisches Uebel in dieser Weise und ohne einen weitern Grund, als daß sie eben durch eine Störung Gattungscharakter geworden, sich dem Individuum mittheilen könnten. Denn daß das physische Uebel das Wesen, an dem es hafte, immer nur als verdiente Strafe treffen könne, das läßt sich weder aus dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit erweisen noch ohne die abenteuerlichsten Annahmen, wie etwa die Lehre von der Seelenwanderung, mit der offenkundigen Thatsache, daß nicht bloß Menschen, sondern auch die empfindenden Naturwesen leiden, vereinigen. Ja wenn wir uns entschließen könnten

zu erzeugen. Erst da, wo das Individuum als solches eine bestimmte Eigenthümlichkeit besitzt, also erst in der Sphäre der Persönlichkeit, fordert es im Bewußtsein die Gattung nur einseitig und unvollständig zu repräsentiren seine Ergänzung; erst da stiftet es mit seines Gleichen wirkliche Gemeinschaft.

die Sünde mehr als ein Leiden zu betrachten, das sittliche Uebel ganz unter dieselben Grundbestimmungen zu stellen, die dem natürlichen Uebel eignen, so vermöchten wir uns auf diesem Wege selbst denkbar zu machen, wie das Individuum schon durch seine menschliche Geburt einer Sündhaftigkeit theilhaft wird, die dann vom Erwachen des Bewußtseins an mit derselben Nothwendigkeit, mit der der faule Baum arge Früchte trägt, sich in wirklichen Sünden offenbart. Aber besinnen wir uns wohl, um was es sich hier handelt. Die Frage ist, wie der Mensch schuldig wird, wie er die Würdigkeit zur Gemeinschaft mit Gott, in welcher allein das Leben ist, in sich zu zerstören und sich zu einem Gegenstande der strafenden Gerechtigkeit Gottes zu machen vermag. Schuldig werden kann nur ein Wesen, welches in sich einen selbstständigen Centralpunkt hat, die Macht schlechthin ursprünglicher Selbstentscheidung, ob es sich Gott hingeben oder von ihm abwenden will. Nur dadurch ist es auch schlechthin verantwortlich für das Nichtseinsollende, was doch in seinem Leben thatsächliches Dasein hat.

So drängt uns die Einsicht in das Wesen der Schuld über die Wechselbegriffe des Individuums und der Gattung hinaus zur Persönlichkeit, deren schon früher (vgl. S. 381. f.) erkannte selbstständige Bedeutung im Verhältniß zur Gattung uns erst eine Grundlage darbietet, die die ungeheure Last der Schuld zu tragen vermag *).

Diejenigen, welche das Dogma ohne diese Grundlage persönlicher Selbstentscheidung behaupten zu können glauben, wollen die Schuld des Individuums in der Erbsünde schon dadurch er=

*) Es begreift sich hiernach, wie es bei den Theologen, welche die ältere dogmatische Theorie über diesen Punkt einer ergänzenden Fortbildung nicht bedürftig achten, immer an der gehörigen Unterscheidung der Begriffe, Individualität und Persönlichkeit, fehlen muß; vgl. z. B. die S. 414. angeführte Auseinandersetzung bei Sartorius.

weisen, daß sich letztere von dem individuellen Gehalt seines Lebens doch auf keine Weise abziehen lasse, daß es dieses Individuum nach der ganzen Bestimmtheit seines besondern Wesens gar nicht sein würde, wenn nicht von Anfang auch diese Sündhaftigkeit als mitbestimmendes Princip seiner Entwickelung in ihm gesetzt wäre. Oder sie berufen sich auf das Augustinische: non inviti tales sumus, und gründen die Erbschuld der Adamskinder darauf, daß ja doch der natürliche Mensch die Erbsünde nicht als eine Macht erfahre, von der er nur Zwang leide, die ihn trotz seines Widerstrebens zur Sünde nöthige, sondern daß er mit freier Neigung ihren Antrieben sich hingebe, daß die Erbsünde und ihre Wirksamkeit in diesem Sinne selbst ein voluntarium in ihm sei.

Allein mit alle dem wird nur die Art bezeichnet, wie diese gestörte Beschaffenheit der Gattung in den Individuen zum Vorschein kommt; es wird damit nur verwahrt, daß dieß natürlich, weil ja die Störung in dem eignen Naturgrunde des Individuums wurzelt, nicht in der Form einer ihm von außen angethanen Gewalt, sondern in der eines natürlichen Zuges und Hanges, der sich von innen heraus in alle Elemente unsers Lebens einflicht, geschieht. Der Begriff der Schuld enthält aber wesentlich das Moment der Verursachung durch Selbstentscheidung; er hat zu seiner Grundlage die Freiheit, die die Möglichkeit eines Andern in sich schließt, die mithin nicht bloß den Zwang, sondern auch die innere Nothwendigkeit (im metaphysischen Sinne) verneint. Bleibt es also dabei, daß die Einzelnen vermöge einer ihrer Selbstentscheidung schlechterdings vorangehenden Nothwendigkeit Träger einer verkehrten Bestimmung sind, die an der Gattung haftet, so ist ihnen ihre erbsündliche Beschaffenheit, mag sie immerhin in ihr individuelles Wesen auf's Innigste verwachsen sein und in ihren Aeußerungen mit freier Neigung von ihnen gehegt und gepflegt werden, doch

durchaus nicht zuzurechnen, sondern der Natur der Gattung und dem, der diese Störung in die menschliche Natur gebracht. Die Freiheit, die nur den Zwang ausschließt, die auf dem Zusammentreffen der eignen Neigung mit dem Antriebe zu einer bestimmten Lebensäußerung beruht, müssen wir auch in den empfindenden Naturwesen anerkennen; soll sie uns schon berechtigen die an dem individuellen Leben haftende Störung als Schuld desselben zu betrachten, so würde es auch erlaubt sein dem Raubthier seine Mordlust und Grausamkeit zuzurechnen. Diese Freiheit der Neigung kann aber auch schon darum nicht dazu dienen, die Selbstbetheiligung des Individuums an der Erbsünde gegenüber der bestimmenden Gewalt der Gattungsnatur zu verbürgen, weil ja grade in der freien Neigung des Individuums zur Sünde diese bestimmende Gewalt sich in ihrer ganzen Größe zeigt; sie würde offenbar weniger stark sein, wenn das Individuum dem Zuge der Erbsünde nur mit Abneigung und Widerstreben folgte; wie ja Niemand zweifelt, daß die Herrschaft der natürlichen Sündhaftigkeit über den Menschen im Begriff ist zu brechen, wenn es erst dahin mit ihm gekommen ist.

Soll dieses Dringen auf eine Selbstentscheidung der Person als Bedingung der Schuld *sittliche Atomistik* sein, so wird der heiligen Schrift selbst diese Atomistik zur Last fallen. Denn sie betrachtet den Menschen in der Sünde keinesweges bloß als Gattungsmasse, sondern macht innerhalb derselben Species einen offenbar durch Selbstentscheidung der Einzelnen bedingten specifischen Unterschied zwischen Kindern des Lichts und Kindern der Finsterniß, und geht in letzter Instanz, insofern das Weltgericht doch gewiß die letzte Instanz ist, ganz auf die einzelnen Persönlichkeiten und den Werth ihres Lebens vor Gott zurück. Soll es nun der christlichen Dogmatik möglich sein, in ihrer Eschatologie nach diesem Vorgange der Schrift den Begriff der Schuld in seiner ganzen Strenge, wie er die Selbstverursachung der ver-

dammlichen Sünde durch die einzelne Persönlichkeit in sich schließt, festzuhalten, so darf sie ihn nicht in ihrer Anthropologie entnerven. Das persönliche Individuum ist, wenn irgend etwas in der Welt, wie schon sein Name besagt, éin Untheilbares, ein in sich geschlossenes Ganzes, in diesem Sinne ein ἄτομον, was, als Grundstoff der Welt, sich durchaus nicht will als Modus oder Affektion eines Andern ansehen lassen. — Wir wiederholen es, daß wir das Moment der Naturbestimmtheit in der menschlichen Sünde, die damit gesetzte relative Abhängigkeit des persönlichen Individuums von der Naturbasis, aus der es sich entwickelt, in ihrer Bedeutung keinesweges verkennen. Aber wenn grade diejenige Seite seines Sündigseins, welche diese Schranke durchbricht und auf ein höheres selbstständiges Verhältniß hinweist — und dieß ist eben die an der Persönlichkeit um ihrer Sünde willen haftende Schuld —, auch wieder in jenen Naturgrund hinabgezogen wird, wenn somit jene Naturbestimmtheit nicht mehr bloß Moment, sondern Eins und Alles in der Sünde sein soll, so ergiebt sich aus dieser einseitig festgehaltenen organischen Ansicht ein gewisser Naturalismus in der Lehre von der Sünde, der, folgerichtig durchgeführt, nicht bloß die Lehre vom Weltgericht, sondern auch die von der persönlichen Fortdauer überhaupt bedroht.

Oder wäre etwa dieß der wahre Sinn des Christenthums, daß die Menschheit in ihrem natürlichen Zustande (in Adam) wirklich nur Natur wäre, eine zwar der Belebung zu persönlichem Dasein fähige, aber derselben noch nicht theilhaftige Masse, deren einzelne Elemente erst in Christo Persönlichkeit gewännen? Verhielte es sich so, so müßte man für das Gebiet des natürlichen Lebens die Zurechnung der Sünde, weil ihr eben die nothwendige Grundlage der Persönlichkeit noch fehlte, streng genommen, ganz aufgeben und sich begnügen sie für das Gebiet der neuen Lebensschöpfung in Christo zu retten. Allein auch hier ließe sie sich, genauer erwogen, nicht behaupten, schon darum

nicht, weil ja in diesem Gebiet überhaupt nicht mehr von einer Selbstentscheidung des Individuums zwischen dem Guten und Bösen, sondern nur von Entschiedenheit desselben für das Gute die Rede sein soll, und weil auch der Uebergang in dieß Gebiet die Schuld nicht setzen kann, da er sie vielmehr durch den Eintritt in die Erlösung aufhebt. Freilich entschwindet uns auch diese Aufhebung sogleich wieder, wenn ja doch zu eigentlicher Schuld in dem Leben vor der Erlösung noch die Bedingungen fehlen. Wie nun dadurch der Begriff der Erlösung selbst auf die bedenklichste Weise abgeschwächt wird, so hängt damit in der anthropologischen Sphäre die bloß verneinende Auffassung der Sünde und die Verleugnung der Willensfreiheit und des göttlichen Ebenbildes im Wesen des Menschen unzertrennlich zusammen. — Das Christenthum ist nicht bloß die Erhebung eines Unvollkommnen zu einer höhern Stufe des Daseins, sondern die Versöhnung des tiefsten Zwiespaltes, und setzt deßhalb in der Lebenssphäre vor der Erlösung diejenige Energie persönlicher Existenz voraus, durch welche der Zwiespalt erst möglich wird.

Daß die Natur die Person verderbe, könnte dem Wortlaut nach auch so verstanden werden, daß die Natur die Person reize sich durch verkehrte Selbstbestimmung zu verderben; soll aber die Formel in unsrer ältern Dogmatik vielmehr dieß ausdrücken, daß die Person sich mit Nothwendigkeit der Sünde theilhaftig mache, von der die Natur vergiftet sei, so brauchen wir die Wahrheit des Satzes hier noch nicht näher zu prüfen; aber gewiß ist, daß, wenn es sich so verhält, die Person an der Sünde, die in ihr ist, keine Schuld hat. Denn eine Schuld, die dem persönlichen Individuum lediglich vermöge seines Abhängigkeitsverhältnisses zur Gattung und ihrer Natur, also ganz ohne sein Zuthun angeboren sein soll, müssen wir so lange für eine sich selbst aufhebende Vorstellung erklären, bis uns nachgewiesen wird, daß der Begriff der

sittlichen Schuld das Moment der Verursachung durch Selbstentscheidung nicht in sich enthält.

Auch können wir es uns natürlich nicht als eine Pflicht der Liebe zur Menschheit auflegen lassen, auf eine Bestimmung zu verzichten, die der Begriff der Schuld unabweislich fordert, und uns auch da Sünde anzurechnen, wo nach der Voraussetzung die Bedingungen der Zurechnung gänzlich fehlen. Wohl lehrt uns jede tiefere Besinnung auf uns selbst die Sünde der Welt als die unsre und unsre Sünde als der Welt Sünde erkennen; aber dieselbe tiefere Besinnung sagt uns auch, daß dieß nicht auf einem freien Entschluß der Liebe beruht — in welchem Falle auch der im strengen Sinne Heilige, ja Er am meisten, sich der Sünde in gleicher Weise als die Welt schuldig erklären müßte —, sondern daß wir dazu genöthigt sind durch eine wirkliche selbstständig persönliche Betheiligung an der allgemeinen Verschuldung. —

Nach den Ergebnissen dieser Erörterung beurtheilt sich nun auch leicht die Formel, durch welche Schleiermacher das vorliegende Problem zu lösen meint. Er betrachtet einerseits die Erbsünde als die vor jeder That eines Einzelnen in ihm vorhandene und jenseits seines eignen Daseins begründete Sündhaftigkeit; andrerseits aber ist ihm die Erbsünde zugleich so sehr die eigne Schuld eines Jeden, der daran Theil hat, daß sie am besten als die Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechtes vorgestellt wird *).

Zunächst ist zur genauern Feststellung der Ansicht zu bemerken, daß doch die Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes nicht eine zugleich existirende ist, so daß Jeder auf Alle und Alle auf Jeden irgendwie, wenn auch durch noch so vielfache Vermittelungen, wirken könnten, und daß nun «die aller That voran-

*) Vgl. die Hauptsätze der §§. 70. und 71. in der Glaubenslehre.

gehende Sündhaftigkeit — in Jedem das Werk Aller und in Allen das Werk eines Jeden»*) zu sein vermöchte, sondern diese Gesammtheit tritt allmälig im Lauf der Zeiten hervor, so daß Jeder nur auf die Mitlebenden und die Nachwelt und auf Jeden nur die Mitlebenden und die Vorfahren (real oder ätiologisch) zu wirken vermögen. Und diese nothwendige Einschränkung ist keinesweges gleichgültig für die Schleiermachersche Ansicht selbst, insofern daraus folgt, daß die verursachende Betheiligung der Individuen an dieser Sündhaftigkeit zunimmt, je weiter nach dem Anfange zurückgegangen wird, und abnimmt, je weiter die Entwickelung der Menschheit vorschreitet, und daß, wenn doch selbst die Wissenschaft uns nöthigt irgend eine erste Generation sowie irgend eine letzte anzunehmen, diese aller That vorangehende Sündhaftigkeit in jener nur verursachend, in dieser nur verursacht sein könnte — womit die behauptete Gleichheit Aller völlig zerstört ist.

Was indessen die Hauptbestimmung anlangt, welche die allgemeine Sündhaftigkeit als Gesammtschuld bezeichnet, so deutet der Ausdruck auf eine tiefe Wahrheit, welche jedoch Schleiermacher nicht anerkennt; wie wir ihn aber im Zusammenhange der Schleiermacherschen Ansicht verstehen müssen, giebt er nicht die Lösung des Problems, sondern nur das, was eben erklärt werden soll durch Unterscheidung und Sonderung der Elemente, die vielfach gemischte und bedingte Thatsache, von der die Untersuchung auszugehen hat. Wir finden den Einzelnen in seiner Sünde keinesweges schlechthin einzeln, sondern mannigfach in die menschliche Gemeinschaft verflochten, so daß er theils gewisse fehlerhafte Grundbeschaffenheiten mit allen Andern theilt, theils bestimmte Modifikationen dieser allgemeinen Sündhaftigkeit, wie sie in den besondern Gebieten menschlicher Gemeinschaft

*) A. a. O. §. 71, 2. (B. 1, S. 421.).

allmälig aus der wirklichen Sünde als natürliche Dispositionen zu dieser oder jener Art der Sünde hervorgehen, mit der Geburt empfängt und durch die Zeugung fortpflanzt, theils endlich während seines bewußten Lebens von andern Einzelnen einen die Sünde fördernden und auf bestimmte Weise gestaltenden Einfluß erfährt und einen gleichen auf sie ausübt. Hier entsteht nun die Frage, was in diesem verworrenen Getriebe als Schuld des Einzelnen zu betrachten sei, und wie namentlich jene fehlerhaften Grundbeschaffenheiten, an welche alles Weitere offenbar anknüpft, seine Schuld zu sein vermögen; und wenn uns nun Schleiermacher auf diese Frage mit dem Begriff der Gesammtschuld antwortet, so ist das eben nur die Aufstellung, nicht die Lösung der Aufgabe. Es ist damit gleichsam die Schuldenmasse aufgezeigt, für welche das menschliche Geschlecht solidarisch haftet; allein wenn auch natürlich kein menschliches Urtheil den bestimmten Antheil des Einzelnen an dieser Masse festzustellen vermag, so hat doch die dogmatische Betrachtung die allgemeinen Principien zu erforschen, aus denen überhaupt die selbstständige Betheiligung des Einzelnen an dieser Masse abfolgt.

Der tiefere Grund, weßhalb die Schleiermachersche Behandlung dieser Frage kein genügendes Ergebniß liefern konnte, ist nicht schwer zu entdecken. Wo der Begriff der Freiheit fehlt, da ist dem Schuldbegriff sein eigentlicher Kern geraubt, und nur die Schale läßt sich dann noch festhalten. Und ist es mehr als diese Schale, wenn das Recht, die Erbsünde eines Jeden Schuld zu nennen, darauf gegründet wird, daß die mitgeborne Sündhaftigkeit durch die von der Selbstthätigkeit des Einzelnen ausgehende Ausübung wächst, mithin nicht ohne seinen Willen in ihm fortwährt, und also auch durch ihn würde entstanden sein *)? Mit

*) A. a. O. §. 71, 1. (B. 1, S. 420.). Vgl. zu dem letzten Satz die Bemerkung Krabbes a. a. O. S. 154.

der letzten Folgerung gerathen überdieß diese Sätze in den seltsamsten Cirkel, da ja jene die Sündhaftigkeit verstärkende Selbstthätigkeit des Einzelnen, insofern «aus der Erbsünde unfehlbar die wirkliche Sünde hervorgeht» *), selbst wieder das nothwendige Erzeugniß der mitgebornen Sündhaftigkeit und (nach Schleiermacher) nur unter ihrer Voraussetzung möglich ist. — Auf den Grundmangel des Schleiermacherschen Begriffes der Persönlichkeit, welche zu ihrem Lebenspulse die Freiheit in der von Schleiermacher abgelehnten Bedeutung hat, beruht es auch, daß er in seiner philosophischen und christlichen Sittenlehre **) das Verhältniß zwischen Individuum und Gattung im menschlichen Gebiet anders auffaßt, als wir es nach den hier und an einigen andern Stellen dieser Schrift gegebenen Ausführungen für richtig halten müssen. Namentlich ist hier merkwürdig, daß er in der letztern ***) jenes Verhältniß nach der Seite der Selbstständigkeit des Individuums genügend bestimmen zu können glaubt, ohne überhaupt von dem Begriff der Persönlichkeit Gebrauch zu machen.

Die Einsicht in diese unüberwindlichen Schwierigkeiten, die sich unter den gegebenen Voraussetzungen der Zurechnung angeborner Sündhaftigkeit entgegenstellen, ist es hauptsächlich, der eine dem Wesentlichen nach schon von den Arminianern aufgestellte und von vielen neuern Theologen weiter ausgebildete Modifikation der Lehre von der Erbsünde, auf die wir schon oben hindeuteten, ihre Entstehung und Verbreitung verdankt.

*) Ebendaselbst.

**) Vgl. Erstere in der Schweizerschen Ausgabe §. 157. 158. die Zweite in der allgemeinen Einleitung S. 58. 59.

***) A. a. O.

Hiernach gestaltet sich das Dogma in Beziehung auf die Frage um die Zurechnung folgendermaßen. Zugegeben wird, daß der Sündenfall der ersten Menschen nicht bloß eine physische, sondern auch eine sittliche Störung und Verderbniß in der menschlichen Natur nach sich gezogen habe, so daß die Nachkommen Adams nicht in derselben Integrität geboren werden, in der ihr Stammvater erschaffen worden, sondern von Anfang mit einer gewissen Unreinheit, mit einer starken Neigung zum Bösen behaftet seien. Allein diese Neigung zum Bösen könne den Menschen, eben darum, weil sie ihnen ohne ihr Zuthun angeboren sei, nicht als Schuld angerechnet werden; sie sei in ihnen als ein Uebel, als eine durch jenen Fall in die menschliche Natur eingedrungene Krankheit, aber nicht als eigentliche Sünde. Diese entstehe erst dadurch, daß der Einzelne nach erwachtem sittlichen Bewußtsein den Sollicitationen dieser verderbten Neigung folge, wodurch er sich nicht bloß mit Thatsünden beflecke, sondern auch jene angeborne Neigung zum Bösen verstärke und zu einem herrschenden Hange steigere, der dann die Quelle mannigfacher Thatsünden werde*). Nur für diese Einwilligung in die Reizungen der angebornen Sündhaftigkeit und für alle sündlichen Handlungen und Zustände, die aus dieser

*) Dieß ist das, was Schleiermacher, wenngleich unter veränderten Voraussetzungen, das peccatum originis originans des Einzelnen nennt, im Gegensatz zu dem peccatum originis originatum des Einzelnen, d. i. seiner angebornen Sündhaftigkeit als solcher, a. a. O. S. 419. f. Indessen läßt sich nicht einsehen, warum Letztere nicht auch peccatum originis originans sollte heißen können, da sie doch auch, und sie vor Allem, Sündenquelle ist, und Ersteres peccatum originis originatum, da es nach Schleiermacher seinen Grund in der mitgebornen Sündhaftigkeit hat. Ist nun überdieß in der altprotestantischen wie schon in der scholastischen Theologie peccatum originis originans gebräuchlicher Ausdruck für eine andere Sache, nämlich für den Sündenfall, so wird es jedenfalls zweckmäßiger sein die ältere Bezeichnung jenes Unterschiedes durch habitus vitiosus connatus und acquisitus (peccatum habituale conn., acquis.) beizubehalten.

Einwilligung folgen, sei der Mensch verantwortlich; nur dadurch werde er schuldig vor Gott*).

Soll nun diese Unterscheidung, wie sie beabsichtigt, die Zurechnung zwar beschränken, aber innerhalb der Schranken dann desto fester stellen, so muß sie offenbar annehmen, daß es in der Macht jedes Menschen stehe jener Einwilligung sich zu enthalten; die Freiheit seines Willens, wenngleich gehemmt durch die angeborne Sündhaftigkeit, kann doch nicht schlechterdings vernichtet sein, und so wird es dem Menschen zwar im Verhältniß zu seiner ursprünglichen Beschaffenheit sehr erschwert, aber nicht durchaus unmöglich gemacht sein, den göttlichen Forderungen, wie er sie erkennt, in Handeln und Gesin=

*) Die Hauptsätze dieser Ansicht finden sich schon bei Zwingli, besonders in seiner auf den Augsburger Reichstag v. J. 1530 gesandten fidei ratio; weiter entwickelt in Limborchs theologia christiana, lib. III, cap. 2, §. 24. f. c. 3, §. 1—4. c. 4, §. 1. — doch mit starkem Hinüberschwanken zu einer bloß graduellen Unterscheidung zwischen der mit dem Sündenfall beginnenden Verderbniß der Natur und dem status integritatis (concedimus appetitus nostros minus esse puros quam appetitum primorum parentum ante lapsum — Adami appetitum magis inclinasse in malum quam ante perpetratum peccatum). Derselben Ansicht folgen einige unter den supranaturalistischen Dogmatikern aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, z. B. Döderlein, instit. theol. christ. P. II, §. 182—188. Unter den neuern philosophischen und theologischen Bearbeitungen unsers Problems erklären sich für diese vermittelnde Theorie besonders Bockshammers Schrift über die Freiheit des menschlichen Willens, S. 119. f., Steudels Abhandlung über Sünde und Gnade, a. a. O. f. und am bestimmtesten und deutlichsten Krabbes Lehre von der Sünde und vom Tode, S. 159. f. Auch die Kernsche Abhandlung über die Lehre von der Sünde scheint in ihren Aeußerungen über diesen Punkt (Tübinger Zeitsch. für Theol. 1833, S. 30. f.) hierher zu gehören. Doch ist es schwer aus ihren schwankenden, zum Theil widersprechenden Sätzen die eigentliche Meinung des Verfassers herauszufinden; wie denn überhaupt diese Abhandlung in ihrem zweiten dogmatischen Theile zu den unklarsten und unbefriedigendsten Bearbeitungen unsers Gegenstandes gehört; ein falsches Streben nach Tiefe und Energie in Gedanken und Ausdruck läßt sie nicht dazu kommen die einfachsten Grundbegriffe recht in Ordnung zu bringen.

nung zu entsprechen*). Findet er sich dennoch oft genug außer Stande der Gewalt seiner Begierden und Leidenschaften zu widerstehen, und wird Keiner sich das Vermögen zuschreiben wollen, sein Herz von allen sündhaften Regungen vollkommen rein zu halten, so wird dieß im Zusammenhange der hier dargestellten Ansicht immer als ein erst gewordener Zustand zu betrachten sein, entsprungen aus früherer Untreue gegen die Forderungen des Gewissens durch Einwilligung in die Sünde.

Hiermit nun scheint die Aufgabe gelöst zu sein, bei der Anerkennung einer in die menschliche Natur eingewurzelten Sündhaftigkeit, wozu die allgemeine Erfahrung uns nöthigt, zugleich die Wahrheit des Schuldbewußtseins, wie sie in unserm Gewissen sich unverleugbar bezeugt, festzuhalten. Das angeborne Verderben jedes Adamskindes wohnt in der Naturseite seines Wesens und, insofern man dieser im Unterschiede vom Geist einen Willen zuschreiben darf, im Willen der Natur; eine angeborne Verkehrtheit des persönlichen Willens, auf den alle Zurechnung geht, giebt es nicht, sondern dieser kann sich nur selbst verderben durch seine freie Entscheidung.

Wir wollen nun, um uns klar zu werden, ob es uns gestattet ist bei diesem Vermittelungsversuch stehen zu bleiben, uns nicht damit aufhalten die Schwierigkeiten zu erörtern, die ihm einige Paulinische Aussprüche, namentlich Eph. 2, 3., entgegenstellen. Eben so berühren wir nur im Vorübergehen, was früher (im dritten Kapitel des dritten Buches) in allgemeinerer Beziehung bemerkt worden ist, wie man auch nach dem Zusammenhange dieser Ansicht erwarten sollte, daß dem Einzelnen von einem so folgenreichen Ereigniß, wie hiernach seine erste sündige Willensentscheidung wäre, eine Erinnerung bliebe, wie bedenklich es ist, daß auch nach ihr dem frühen Kindesalter eine Entschei-

*) Vgl. Bockshammer a. a. O. S. 121. Krabbe a. a. O. S. 166.

dung übertragen ist, durch welche diejenige Entwickelung des sittlichen Verderbens, die den Menschen erst verdammlich vor Gott zu machen vermag, neu begründet wird. Die Hauptfrage ist, ob diese Theorie die Aufgabe wirklich löst, die sie sich selbst gestellt hat.

Diese Aufgabe ist offenbar eine doppelte; sie geht theils auf die Möglichkeit einer bestimmten Unterscheidung zwischen dem, was im einzelnen Menschenleben dem angebornen, also unverschuldeten Verderben angehören soll, und der mit eigner Schuld verknüpften Sünde, theils auf die Vereinbarkeit der Thatsache, daß kein über die Periode sittlicher Bewußtlosigkeit hinausgeschrittenes Menschenleben von Schuld frei ist, mit der Bedingtheit der Schuld durch freie Entscheidung.

Was nun zuerst jene Unterscheidung betrifft, so würde sie keine Schwierigkeit haben, wenn sich die angeborne Sündhaftigkeit als eine Disposition betrachten ließe, die zwar eine allgemeine Reizung des Willens zu verkehrter Selbstbestimmung enthielte, aber, für sich genommen, bestimmte ihr entsprechende Bewegungen und Veränderungen des äußern oder innern Lebens nicht hervorzubringen vermöchte, sondern gebunden und unwirksam im Grunde der Seele läge, soweit nicht der Wille durch seine Hinneigung zu ihr sie zum Stoffe seiner einzelnen Selbstbestimmungen macht. Allein so verhält es sich nicht, und es ist auch gar nicht denkbar, daß es sich so verhalten könnte. Schon vor dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins und somit vor dem Hervortreten des eigentlichen Willens bethätigt sich die angeborne Sündhaftigkeit in mannigfachen Aeußerungen, die den Thatsünden ganz gleichartig erscheinen, und die wir nur darum nicht als solche betrachten, weil eben Bewußtsein und Wille noch schlummern; sollten nun nach dem Erwachen derselben solche bestimmte Bethätigungen der sündhaften Natur und ihrer verirrten Triebe und Neigungen plötzlich verschwinden? Gesetzt der Wille wäre, wie diese

Theorie konsequenter Weise behaupten muß, in jedem menschlichen Leben von Anfang rein, so soll er doch gehemmt sein durch das Verderben in der Natur; wäre er das, wenn er sofort nach seinem Hervortreten so vollkommen Herr wäre im äußern und innern Leben des Menschen, daß sich in demselben, soweit es nicht in das Gebiet der unwillkürlichen organischen Funktionen fällt, ohne seine bestimmte Einwilligung durchaus nichts bewegen und verändern könnte? Wie leicht hätte er es dann, selbst heilig zu sein und das ganze Leben des Menschen zu einem heiligen zu machen!

Wir werden aber um so weniger geneigt sein jenes Verschwinden anzunehmen, da wir überall im menschlichen Leben neben den Versündigungen, wobei der Wille unmittelbar betheiligt ist, auf eine andre Gattung von Thatsünden stoßen, die ohne seine Einwilligung zu Stande kommen, die unvorsätzlichen, und unter ihnen besonders die Uebereilungssünden (vgl. Bd. 1, S. 207. f.). Erinnert man uns, daß diese unvorsätzlichen Sünden sehr wohl die Folgen vorsätzlicher Sünden, des gegen die innere Mahnung versäumten Kampfes mit verderbten Neigungen u. s. w. sein können, so stellen wir das keinesweges in Abrede, behaupten aber, daß sie eben so wohl sich als Ausbrüche jener ursprünglichen Sündhaftigkeit ansehen lassen. Und hier eben haben wir ein Gewebe gleichartiger sündhafter Elemente, deren Unterschied in Beziehung auf ihre Abstammung, wonach die einen unverschuldet, die andern von dem Einzelnen selbstverschuldet sein sollen, völlig unkenntlich ist, so daß das Bewußtsein verwirrt wird und am Ende gar nicht mehr weiß, was es eigentlich von der Sünde, die es im eignen Leben vorfindet, dem Subjekte zurechnen soll. Ja wenn wir noch einen Schritt weiter gehen und, mit Krabbe die einzelne Thatsünde selbst auf diese doppelte Quelle zurückführend, dann «nur dasjenige Element, das in der einzelnen Sünde als ein freies ent-

halten ist und zu ihrer Entstehung und Vollendung mitgewirkt hat, als Schuld fassen, das Uebrige zwar auch als Sünde, aber nicht als verschuldete Sünde» *), so erfahren wir damit zunächst nur, daß wir uns selbst von den Versündigungen, die uns unser Gewissen ganz anrechnen will, nur einen Theil vorzuwerfen haben; aber ein bestimmtes Princip der Theilung wäre uns damit nur dann gegeben, wenn wir eine weitere Konsequenz dieser Ansicht nicht scheuten, die sogleich hervortreten wird — und vielleicht selbst dann nicht.

Es scheint einen doppelten Ausweg aus dieser Verlegenheit zu geben. Der eine sucht zu einer bestimmten und scharfen Unterscheidung durch die Annahme zu gelangen, daß nur die vorsätzlichen Sünden verschuldet und zurechnungsfähig seien, die andern aber, nicht bloß die Regungen verwerflicher Lust vor der Einwilligung, welche die Arminianischen Theologen so gut wie die katholischen von dem Begriff der eigentlichen Sünde auszuschließen pflegten, sondern auch die Thatsünden der Uebereilung und Unwissenheit, lediglich Aeußerungen der natürlichen Sündhaftigkeit und darum unverschuldet. Allein diese Annahme beschränkt zuerst die uns zuzurechnende Sünde auf ein viel engeres Gebiet, als das Gewissen uns gestattet. Denn ist gleich die unvorsätzliche Sünde ihrem Begriffe nach im Augenblick ihrer Begehung nicht Gegenstand einer Gewissensmahnung, so wird sie es doch hintennach, so wie wir uns ihrer bewußt werden. Und doch würde durch diese Einschränkung der Zweck, die verschuldete Sünde auf bestimmt erkennbare Weise von der unverschuldeten zu unterscheiden, nicht einmal erreicht, weil die Grenze zwischen vorsätzlicher und unvorsätzlicher Sünde, wie wir uns früher (Bd. 2, S. 90.) überzeugt haben, nur eine fließende ist. Sodann führt diese Ansicht zu jener atomistischen Vorstellungsweise, welche

*) A. a. O. S. 167.

die verkehrte Willensentscheidung als etwas schlechthin Einzelnes und Vorübergehendes betrachtet, unfähig irgend einen Zustand und Hang im innern Leben zu erzeugen; denn vermag sie einen solchen zu erzeugen, so muß er und seine Bethätigungen, wenn sie gleich, für sich genommen, keinesweges das Gepräge des Vorsätzlichen tragen, eben so gut unter die Zurechnung fallen, wie die verkehrte Willensentscheidung selbst, aus der sie entsprungen sind. Und an diese Vorstellungsweise streift jene eben angeführte Aeußerung eines Schriftstellers, bei dem wir sonst eine tiefere Auffassung der Sünde antreffen; sollen wir in der einzelnen Sünde nur das freie Element, das in ihr enthalten ist, als Schuld fassen, so scheint zu folgen, daß wir uns nur diejenigen einzelnen Sünden als Schuld anzurechnen haben, in denen überhaupt ein freies Element enthalten ist, so daß z. B. die Unthaten blinder Leidenschaft ausgeschlossen wären; was denn eben zu jener atomistischen Vorstellungsweise führen würde.

Ein Ausweg nach der entgegengesetzten Seite öffnet sich mit der Anerkennung, daß, da die bestimmte Sonderung der Elemente in der einzelnen Sünde nach ihrer zwiefachen Abstammung doch nicht durchzuführen ist, und da andrerseits der Wille des Einzelnen von dem Augenblick des erwachenden Bewußtseins an bei der Erhaltung und Entwickelung der angebornen Sündhaftigkeit irgendwie betheiligt ist, und wäre es auch nur in verneinender Weise dadurch, daß er sie nicht überwunden und unwirksam gemacht hat, der Einzelne sich alle seine sittlichen Verfehlungen o h n e U n t e r s c h i e d und v o l l s t ä n d i g a l s S c h u l d a n z u r e c h n e n h a t. Allein wenn es sich doch hier nicht um einen ascetischen Rath a tutiori handelt, sondern um objektive Wahrheit, so müssen wir fragen, ob der Wille denn von jenem Augenblick an die angeborne Sündhaftigkeit hätte an ihrer weitern Entwickelung, ja zuletzt selbst durch beharrliche Entziehung aller Nahrung an ihrer Fortdauer hindern k ö n n e n? Die Bejahung

dieser Frage würde die angeborne Sündhaftigkeit zu etwas so ganz Machtlosem und Unwirksamem machen, daß sie von einer Leugnung derselben kaum mehr zu unterscheiden wäre. Wird aber die Frage verneint, so verliert unter den gegebenen Voraussetzungen diese Auskunft eben ganz ihre objektive Grundlage.

Und dieß führt uns auf die zweite Aufgabe, die diese Theorie zu lösen hat, nämlich die Thatsache, daß alles entwickelte menschliche Leben mit Schuld behaftet ist, mit der Bedingtheit der Schuld durch die Selbstentscheidung des Willens zu vereinigen. Daß dieser Punkt ein sehr schwieriger ist, werden sich die Anhänger dieser Ansicht nicht verbergen können. Denn wenn der Nerv der letztern in der Freiheit des Willens liegt, sich der Hingabe an die Reizungen der verderbten Natur zu enthalten, so müßte man doch von vorn herein mit Zuversicht erwarten, daß ein größerer oder kleinerer Theil der Menschen von der Befleckung mit eigner Schuld gänzlich frei bliebe. Anstatt dessen tritt uns diese Befleckung in strenger Allgemeinheit entgegen, welche die Theorie mit großer Gewalt zur Annahme einer Nothwendigkeit, eines die gegenwärtige menschliche Entwickelung beherrschenden verborgenen Naturgesetzes drängt, während sie sich von dem Interesse an der Wahrheit des Schuldbewußtseins eben so stark nach der entgegengesetzten Seite gezogen findet, nach der Willensfreiheit, welche die Möglichkeit, der Versuchung zum Bösen stets zu widerstehen, in sich schließt.

Zur Vermittelung dieser entgegengesetzten Richtungen beruft man sich auf jene Hemmung des Willens durch das in die Natur eingedrungene Verderben, welche groß genug sein soll, um ihm die wandellose Selbstbestimmung nach dem sittlichen Gesetz außerordentlich zu erschweren, nur eben nicht so groß, um die Möglichkeit dieser Selbstbestimmung schlechterdings aufzuheben. Allein wenn man nicht etwa, im Widerspruch mit jener Voraussetzung einer Hemmung des Willens durch das natürliche Ver-

derben, behaupten will, daß die unbeschränkte Selbstbestimmungsmacht der Freiheit alle andern Momente zur Gleichgültigkeit herabsetze, so wird man zugeben müssen, daß mit jeder Steigerung der Schwierigkeit eine Minderung der Schuld für den Fall, daß die Schwierigkeit nicht überwunden wird, nothwendig gleichen Schritt hält. So geräth diese Ansicht in die unglückliche Stellung, von der Freiheit der Selbstentscheidung, wodurch der Wille sich mit Schuld belastet, um der Allgemeinheit dieser Belastung willen so viel nachlassen zu müssen, daß das Schuldbewußtsein dadurch geschwächt und unsicher gemacht wird, und doch wieder von jener Freiheit, um sie nicht ganz zu verlieren, so viel festhalten zu müssen, daß die Allgemeinheit der Verschuldung doch nicht wirklich erklärt und somit das Opfer vergeblich gebracht wird.

Auch vermag sie sich aus dieser Stellung nicht zu befreien durch die schon früher (B. 2, S. 232. f.) von uns erkannte Wahrheit, daß nach der Natur des Bösen die Entstehung desselben sich nur nach ihrer Möglichkeit, wie sie im Wesen der kreatürlichen Freiheit liegt, begreifen läßt, nicht nach ihrer Wirklichkeit, nach welcher sie nur Sache der Erfahrung ist. Hier gilt es ja nicht bloß die Thatsache zu erklären, daß überhaupt der Mensch sich verschuldet, sondern dieß soll erklärt werden, daß alle die Millionen Menschen, die zum Bewußtsein erwachen, sich auch mit Schuld behaftet finden mit einer einzigen durchaus eigenthümlich bedingten Ausnahme. Ist das Böse als die in der kreatürlichen Freiheit sich erhebende Willkür erkannt, so ist mit dem Begriff dieser Willkür auch die Einsicht gewonnen, daß aus objektivem Grunde das Begreifen des Bösen in seiner Entstehung nur auf die Möglichkeit, nicht auf die Wirklichkeit sich erstrecken kann. Hier aber haben wir es mit der Uebereinstimmung unzähliger Thatsachen unter einander, mit einer Regel von der merkwürdigsten Allgemeingültigkeit zu thun, die als solche doch nicht auf Willkür, sondern auf Nothwendigkeit zu deuten scheint.

Nehmen wir nun noch hinzu die eigenthümliche Art, wie die Allgemeinheit menschlicher Verschuldung uns zum Bewußtsein kommt. Daß überhaupt Sünde und Schuld vorhanden ist im menschlichen Leben, das können wir aus Erfahrung wissen; daß aber alle Menschen daran Theil haben, das vermag uns die bloße Erfahrung nicht zu lehren, weil sie dazu immer viel zu beschränkt ist. Widerstrebt nun der Begriff der freien Willensentscheidung, durch welche allein Schuld entsteht, für sich genommen, auf's Stärkste der Allgemeinheit der Verschuldung, und hat die hier berücksichtigte Ansicht für diese Allgemeinheit keine andere Begründung als die dazu objektiv unzureichende Erfahrung, so wird sie genöthigt sein diese Allgemeinheit als Behauptung aufzugeben und sie nur als problematische Annahme hinzustellen; womit es denn freilich für sie auch nur eine problematische Annahme wird, daß Christus der Versöhner des ganzen menschlichen Geschlechtes ist.

Um diese Allgemeinheit besser festzuhalten, und doch zugleich die harte Lehre zu vermeiden, daß alles menschliche Leben wegen des Falles der Stammältern von Anfang mit Schuld behaftet und der Strafe würdig sei, haben besonders neuere Theologen folgenden Mittelweg eingeschlagen. Sie geben nicht bloß zu, daß durch den Sündenfall die Kräfte der menschlichen Natur geschwächt und verderbt seien, sondern betrachten auch diese Verderbniß ganz einfach als die Ursache der wirklichen mit Schuld verknüpften Sünden, ohne zwischen das natürliche Verderben und die wirklichen Versündigungen mit der eben betrachteten Ansicht die Selbstentscheidung des freien Willens in der Art einzuschieben, daß in ihr die Macht läge den Uebergang jenes in diese zu gestatten oder zu verhindern. Die Melanchthonsche Regel:

semper cum peccato originali simul sunt peccata actualia, verstehen sie, ohne auf die Unterscheidung von vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünden jenes Gewicht zu legen, so, wie sie ohne Zweifel Melanchthon selbst verstanden hat, daß aus der Erbsünde von selbst und mit innerer Nothwendigkeit auch Thatsünden folgen. Aber diese erbsündliche Beschaffenheit soll an sich dem Individuum, in welchem sie ja als eine ohne sein Zuthun entstandene Folge fremder Sünde ist, nicht zur Schuld gereichen, sondern zugerechnet werden sollen ihm nur die durch seine Selbstthätigkeit vermittelten Wirkungen jener Beschaffenheit, also die wirkliche Sünde *).

*) Diese Ansicht findet sich schon in der Apologie der Remonstranten, wenn sie eine durch den Sündenfall entstandene Verderbniß der Nachkommen Adams lehrt, welche ihnen zwar nicht zugerechnet werde, aber doch verursache, ut — eadem justitia (originali) destituti, prorsus inepti et inidonei sint ad vitam aeternam consequendum aut in gratiam cum Deo redeundum aut ad viam inveniendum, qua ad vitam aut in gratiam cum Deo redeant, nisi Deus nova gratia sua eos praeveniat et vires novas iis restituat etc. vgl. Winers Symbolik S. 59. 60. Wie Episcopius, der Verfasser der Apologie, in seinen institutiones theologicae lib. IV, sect. V, c. 1. u. 2. diese Vorstellungsweise weiter entwickelt, tritt der unversöhnte Zwiespalt der Interessen deutlich hervor, aus dem sich dann Limborch in der früher angegebenen Weise einen Ausweg suchte. Einerseits wird die liberrima hominis (cuiusque) voluntas als Bedingung der Schuld geltend gemacht und das evitabile und vincibile derselben behauptet; andrerseits wird als Folge der Erbsünde anerkannt, ut omnes ac singuli homines nascantur destituti divinae voluntatis cognitione ac proinde impotentes et inidonei ad faciendum ea, quae Deo per se grata sunt, nisi accedat nova divinae revelationis gratia. Unter neuern Theologen trägt diese Ansicht mit vieler Präcision vor J. Fr. Gruner in seinen institutiones theologiae dogmaticae, §. 142. f. 152. f. vgl. §. 187. 188; auch Michaelis bekennt sich zu ihr, bestimmter in seiner Dogmatik §. 82. f., als in seiner öfters angeführten Monographie über Sünde und Genugthuung, eben so Seiler in seiner Schrift von der Erbsünde, S. 101. f. Alle drei setzen damit die bekannte Hypothese von dem Giftbaum im Paradiese in Verbindung, während Reinhard von derselben Hypothese aus doch eine Strafe der Erbsünde selbst, wenn auch nur eine privative, behauptet, vgl. Vorlesungen über die Dogmatik §. 83.

Daß im Zusammenhange dieser Ansicht die Sünde und die Nothwendigkeit der Erlösung sich als allgemeine Bestimmungen des menschlichen Geschlechtes von selbst ergeben, leuchtet freilich ein; desto stärker erhebt sich gegen sie der Zweifel, ob auch in ihr für die Bedingungen der Zurechnung gehörig Sorge getragen sei. Sie legt selbst besonderes Gewicht auf diesen Punkt, indem sie die Erbsünde als solche darum nicht als Schuld anerkennen will, weil sie an dem Menschen als etwas ihm von Andern unabhängig von seiner freien Selbstbestimmung Mitgetheiltes hafte. Und doch will sie den Uebergang der erblichen Sündhaftigkeit zur wirklichen Sünde, durch welche erst Schuld entstehen soll, nicht wie die eben beurtheilte Theorie an den selbstständigen Entscheidungspunkt einer Freiheit knüpfen, in welcher der Wille noch die Möglichkeit vor sich hat sich selbst von jeder Befleckung mit Sünde rein zu halten, sondern der Uebergang soll ein noth-

Auch Hahns Lehrbuch des christlichen Glaubens scheint der obigen Ansicht zugethan, vgl. S. 356. f. 365. 411. f.

Von einer andern Voraussetzung aus gelangt Whitby in seinem tractatus de imputatione divina peccati Adami zu demselben Resultat, zu der Annahme einer den Nachkommen Adams angebornen Beschaffenheit, die zwar in ihnen ein ganz unverschuldetes Loos und darum kein Gegenstand der Zurechnung ist, aber doch für sie eine Nothwendigkeit sich mit Sünde und dadurch mit Schuld zu beladen mit sich führt, vgl. cap. 1, thes. 1—4. — th. 4. heißt es: ea rerum oeconomia — die durch den Sündenfall entstandene — nos passionum impetui et affectuum motibus ita subiicit, ut vix ac ne vix possibile sit nos innocentes legique divinae morigeros per integram vitam perseverare. Seine Voraussetzung hat dieß mit jener Hypothese vom Giftbaum gemein, daß sie das physische Uebel zur Quelle des sittlichen macht; wegen seines Ungehorsams ist Adam und in ihm alle seine Nachkommen vermöge ihres Naturzusammenhanges mit ihm der Nothwendigkeit zu sterben unterworfen worden, und die Furcht vor dem Tode so wie das Verlangen das flüchtige Leben möglichst zu genießen wird für sie die Quelle aller Sünden. In den Argumenten, welche Whitby in den folgenden Kapiteln zur Bestreitung der kirchlichen Fassung des Dogmas reichlich beibringt, findet sich auch alles Nöthige zur Widerlegung seiner eignen Theorie beisammen.

wendiger, d. h. unvermeidlicher sein. Ist nun hiernach die wirkliche Sünde die nothwendige Folge der angebornen Sündhaftigkeit, so gilt von diesem Verhältniß ganz streng der Kanon: causa causae est causa causati, d. h. der Sündenfall ist eben so wohl die Ursache der wirklichen Sünden als er die Ursache der angebornen Sündhaftigkeit ist. Soll uns also die Erbsünde nicht zugerechnet werden können, weil sie durch die That andrer Individuen, der ersten Menschen, in uns gesetzt ist, so folgt unwidersprechlich, daß sich auch die wirklichen Sünden der Zurechnung entziehen. Daß das Vorhandensein der Letztern in unserm Leben durch unsre Selbstthätigkeit bedingt ist, das Vorhandensein der Erstern dagegen nicht, ist ein Unterschied, der unter den gegebenen Voraussetzungen auf die Sache selbst gar keinen Einfluß hat. Denn soll diese Selbstthätigkeit doch nicht jene Freiheit selbstständiger Entscheidung sein, so ist sie eben nur die besondere Form, durch die sich im Gebiet des sittlichen Lebens der Uebergang aus der Ursache in die Wirkung unbeschadet seiner vollkommnen Nothwendigkeit vermittelt, und der sündigende Mensch bleibt bei aller formalen Selbstthätigkeit dennoch, real betrachtet, vollkommen bestimmt von dem wirkenden Princip des Zustandes, aus welchem sein Sündigen entspringt. Sonach würde also auch die wirkliche Sünde keine Schuld zu begründen vermögen.

Lassen aber die Anhänger dieser Ansicht den letzten Schluß ohne Zweifel nicht gelten, weil ihnen nichts gewisser ist als das Gewissen, welches uns nöthigt uns unsre Sünde zuzurechnen, wohl, so können sie sich nicht weigern auch die angeborne Sündhaftigkeit, die Quelle der wirklichen Sünden, als Gegenstand der Zurechnung, mithin als Schuld anzuerkennen. Denn wie das verwerfende Urtheil doch nicht bloß die Aeußerungen einer verkehrten innern Beschaffenheit trifft, sondern auch diese Beschaffenheit selbst, so auch das zurechnende. Die Schwie-

rigkeit aber, die im Zusammenhange dieser Ansicht aus der Abhängigkeit unsrer Sünde von der Willensverkehrung andrer Individuen entsteht, ist für beide Sphären, wie wir gesehen haben, wesentlich dieselbe; und wenn sie trotz dieser Schwierigkeit die Zurechnung in der beziehungsweise äußern Sphäre festhält, so darf sie sich dadurch auch nicht hindern lassen jene in das Innere der menschlichen Natur eingewurzelte Sünde als Schuld zu erkennen.

So drängt uns das verneinende Ergebniß, welches uns die Kritik dieser vermittelnden Theorien geliefert hat, unwiderstehlich auf einen Punkt zurück, den wir doch schon als einen unhaltbaren erkannt haben. Wir müssen das Verderben, dessen alle Nachkommen Adams auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung theilhaftig werden, als ein Schuld begründendes betrachten; und doch mangeln diesem Verderben, eben insofern es durch einen Naturproceß in uns ist, durchaus die Bedingungen, ohne welche die Zurechnung sich schlechterdings nicht behaupten läßt. Es giebt im Zusammenhange der kirchlichen Lehre von der Erbsünde offenbar nur Einen Ausweg, der der nähern Betrachtung würdig ist, weil nur in ihm, wenn er seine innere Möglichkeit darzuthun vermag, die scheinbar widerstreitenden und doch auf gleiche Weise festzuhaltenden Bestimmungen, das allgemeine, in der menschlichen Natur festgewurzelte Verderben als die Quelle der wirklichen Sünden und die Selbstverschuldung der einzelnen Person, sich wirklich vereinigen. Der schwere Anstoß, den das sittliche Bewußtsein an dem Dogma nimmt, beruht darauf, daß nach ihm die Nachkommen Adams durch eine fremde Sünde schuldig und strafwürdig werden sollen; dagegen wird es immer den bekannten Grundsatz der Pelagianer geltend machen: Deus, qui

propria peccata remittit, aliena non imputat. Auch haben wir uns überzeugt, daß jene vermittelnden Theorien den Anstoß nicht zu heben im Stande sind. Soll er gehoben werden, so kann es nur dadurch geschehen, daß hinter dem in die Erscheinung fallenden **alienum** als die verborgene Wahrheit dieses Verhältnisses ein **proprium** aufgezeigt wird, also durch die Nachweisung, daß der Wille, der durch seine Selbstverkehrung im Sündenfall das aller wirklichen Sünde in den Nachkommen Adams vorangehende Verderben der Natur verursacht, zugleich unser eigner Wille ist, daß mithin unser Wille, wenn er in seinen Bestimmungen von Anfang unsres individuellen Daseins irgendwie abhängig ist von jenem Naturverderben, nur von seiner Selbstbestimmung abhängt. Ist dieß nachgewiesen, so ist auch die Nothwendigkeit dargethan, dieß Naturverderben mit seinen Folgen unmittelbar zugleich als Schuld aller derer, an denen es haftet, zu betrachten; denn sittliche Zustände und Handlungen, die aus einer der Zurechnung unterliegenden That entspringen, fallen selbst unter die Zurechnung.

Dieß also ist der Punkt, in welchem alle Fäden der orthodoxen Lehre von der Erbsünde zusammenlaufen, an welchem sie dogmatisch gerechtfertigt werden muß, wenn sie einer solchen Rechtfertigung überhaupt fähig ist. Zunächst erscheint es als etwas ganz Unglaubliches, daß an Adams Falle alle seine natürlichen Nachkommen irgendwie Theil genommen haben sollen. Läßt sich nun zeigen, daß dieß nur die Paradoxie ist, welche jeder tiefere Zusammenhang der Dinge für das gewöhnliche Denken hat, so lösen sich alle weitern Verwickelungen des Dogmas von selbst.

Wir müssen es darum als ein rühmliches Zeugniß für die Schärfe und systematische Gründlichkeit unsrer ältern Theologen betrachten, daß sie diesen Punkt in seiner großen Bedeutung erkennen, ohne sich andrerseits zu verbergen, daß er diese Bedeutung doch wieder nur haben kann als Erklärungsprincip der rea-

len Bestimmungen, welche von dem Fall der Stammältern aus über das ganze Geschlecht ihrer Nachkommen sich verbreiten. Nach der in der altprotestantischen Dogmatik herrschenden Lehrart ist der Zusammenhang unsrer Verschuldung mit dem Sündenfall der ersten Menschen ein doppelter, theils ein mittelbarer, theils ein unmittelbarer. Das in Folge dieses Falles entstandene Verderben der menschlichen Natur, die ja nur in ihnen wirkliches Dasein hat, pflanzen sie durch die Zeugung auf ihre Kinder, diese wieder auf ihre Nachkommen fort, so daß alle Menschen von Anfang ihres Daseins eine Beschaffenheit an sich tragen, die dem göttlichen Gesetz objektiv widerstreitet, und sie darum vor Gott schuldig macht (mediata peccati Adamitici imputatio). Aber auch unmittelbar haben sich in dem Fall Adams alle seine natürlichen Nachkommen mitverschuldet; sie werden von Gott als solche betrachtet, die selbst die That begangen, durch welche Adam gefallen ist (immediata peccati Adamitici imputatio, von den reformirten Theologen auch imputatio antecedens im Unterschiede von der imputatio mediata als consequens genannt); sie werden aber darum als solche betrachtet, weil sie wirklich an jener That Theil genommen *). Diese unmittelbare Zurechnung

*) Non posset in nos propagari reatus, nisi praecessisset imputatio actus, quippe qui illius fundamentum est, Quenstedt a. a. O. sect 2, qu. 7. (p. 112.) und an einer andern Stelle derselben quaestio: Voluntas Adami censebatur nostra; nam primus homo omnium posterorum voluntates in sua quasi voluntate locatas habuit. Quenstedt scheint übrigens den obigen Zusammenhang als einen dreifachen zu fassen, wenn er ihn an zwei Stellen, sect. 1, th. 30. (p. 57.), sect. 2, qu. 7. (p. 113.), nach Balthasar Meisner so ausdrückt: tenemur 1.) participatione culpae actualis; in Adamo namque omnes peccavimus. 2.) imputatione reatus legalis; stabat enim et cadebat primus homo ut caput, in quo et conservarentur et perderentur concessa dona et privilegia. 3.) propagatione pravitatis naturalis, quia in omnes per naturalem conceptionem diffunditur. Allein diese Dreifachheit entsteht nur dadurch, daß Quenstedt die Theilnahme an der Schuld begründenden That und die unmittelbar da-

des Sündenfalls hat an der Fortpflanzung des natürlichen Verderbens ihre reale Basis; aber Quenstedt erkennt es andrerseits bestimmt an, daß die Theilnahme an der Strafe des Sündenfalls, wozu eben der Verlust des göttlichen Ebenbildes und die Herrschaft der bösen Lust am wesentlichsten gehört, durch die Theilnahme an der Schuld selbst bedingt sei*).

In diesem Zusammenhange wird es auch verständlich, wie die ältere Dogmatik (schon die Apologie der C. A. art. 1, p. 58.) darauf verfallen konnte, die angeerbte Sündhaftigkeit, unbeschadet ihrer Auffassung als Schuld und als Quelle weiterer Verschuldungen, zugleich als Strafe vorzustellen — eine Vorstellung, die von den Gegnern der unmittelbaren Imputation in der reformirten Kirche, den Arminianern**), Placäus***), mit besonderm Eifer bekämpft, von den orthodoxen Theologen derselben dagegen so sehr auf die Spitze getrieben wurde, daß sie zum Theil auf den Naturzusammenhang durch Fortpflanzung des Verderbens kein Gewicht mehr legten und eben deßhalb die kreatianische Theorie von der Entstehung der einzelnen Menschenseelen gegen den Traducianismus bevorzugten oder den Unterschied beider für gleichgültig in Beziehung auf die Lehre von der Erbsünde erklärten. Von diesem durch das decretum absolutum begünstigten Extrem hat die Lutherische Theologie sich fern gehalten; aber die erbliche Sündhaftigkeit nach der Seite, nach welcher sie ein Bestimmtsein durch eine vorangehende Verschuldung (im Sündenfall) ist, als Strafe zu betrachten, war unter Voraussetzung der Theil-

mit gegebene Theilnahme an der Verhaftung unter dem Strafe fordernden Gesetz ohne Grund von einander sondert, und löst sich so von selbst in die obige Zwiefachheit auf.

*) In der angeführten 7ten quaestio, an mehrern Stellen.

**) Vgl. des Episcopius institt. theol. a. a. O.

***) Thes. XXIV. seq. de statu hominis lapsi ante gratiam, vgl. Syntagma thesium theol. in Acad. Salmuriensi disputatarum, P. I, p. 209.

nahme des gesammten menschlichen Geschlechts an dieser Verschuldung dann wenigstens ganz konsequent, wenn das sittliche Verderben, in das Adam durch den Abfall von Gott sich selbst stürzte, sich in jener Beziehung zugleich als Strafe ansehen ließ.

Eben damit nun tritt der Lehrtropus der Lutherischen Dogmatik in die Mitte zwischen zwei Ausweichungen nach entgegengesetzten Seiten. Die eine ist die Lehrart des Placäus, die in Beziehung auf die Zurechnung der Erbsünde an der von Adams Fall herrührenden und allen seinen Nachkommen angebornen Verderbniß der Natur eine genügende Grundlage zu haben meint, und sich somit, die imputatio immediata ausschließend, auf die imputatio mediata beschränkt *). Aber damit läßt diese Theorie diejenige Stelle des Dogmas, die am meisten dem Angriff bloßgegeben ist, und um welche eben die Lehre von der unmittelbaren Imputation ein Bollwerk errichtet, nämlich die Möglichkeit das Angeborne und insofern gar nicht durch den Willen Bedingte uns zuzurechnen, völlig unbeschützt, und trägt darum die Nothwendigkeit in sich, diesen Posten ganz aufzugeben, und sich auf eine der oben erörterten vermittelnden Theorien zurückzuziehen.

Gegenüber steht die Lehrart, welche seit Thomas von Aquino **) in der scholastischen wie auch später in der Römisch-

*) Thes. VII--XVIII. de statu hominis etc. weiter entwickelt in der disputatio de primi peccati imputatione, besonders im vierten und zehnten Kapitel der ersten Abtheilung. In der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts fand diese Ansicht theilweise auch in der Lutherischen Theologie Eingang, vgl. Pfaffs Institt. theol. dogm. et mor. p. 236. 237. Mosheims Elementa theol. dogmaticae p. 497. f., seine eigne Ansicht und seine Bemerkung über die damals herrschende Lehrart der Lutherischen Theologen.

**) Summa II, I, qu. 81, art. 1—3. qu. 85, art. 2—4. vgl. auch die Summa contra gentiles, welche die Ansicht des Thomas von der Erbsünde in manchen Beziehungen bestimmter darlegt als jene, l. IV, c. 50 – 52.

katholischen Theologie die Herrschaft erlangt*) und sich selbst unter den ausgezeichnetsten Lutherischen Theologen an Georg Calixt einen Vertheidiger gewonnen hat**). Diese entzieht der unmittelbaren Zurechnung des Sündenfalls die reale Basis einer positiven Verderbniß der Natur in Folge desselben, und läßt ihr in dem wirklichen Zustande der mit der Erbsünde behafteten Menschen, wie er von Anfang ihres Daseins ist, nur eine negative Grundlage übrig, den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, da die concupiscentia, welche die Reformatoren als die positive Seite jenes Verderbens aufführten, nach dieser Ansicht an sich nicht sündlich ist***), sondern nur einerseits Strafe (Folge), andrerseits Zunder (veranlassende Ursache) der Sünde. Erinnern wir uns indessen, daß diese durch den Sündenfall verloren gegangene ursprüngliche Gerechtigkeit nach der Lehre des Thomas (auch des Römischen Katechismus) nicht wesentlich zu der rein menschlichen Natur gehört, sondern derselben als ein von

*) Doch hebt z. B. noch Wicliffe die später von der protestantischen Theologie der katholischen entgegengestellte Bestimmung stark hervor, indem er sie so ausdrückt, daß Jeder proprium peccatum originale habe, im Trialogus lib. III, c. XXIV.

**) Vgl. die Epitome theologiae herausg. v. Titius, p. 66. f. 71. f. Die Begriffe sind wesentlich dieselben wie bei Thomas, wenn er sich gleich stärkerer Ausdrücke bedient, und z. B. das malitia nennt, was bei Thomas und Bellarmin languor heißt.

***) In den Wiedergebornen (Getauften), setzt das Tridentinische Koncil im fünften Dekret seiner fünften Sitzung hinzu, wonach es scheinen kann, als wäre die dem Gesetz Gottes widerstrebende Lust also im natürlichen Menschen doch schon an sich Sünde. Allein theils läßt sich bei diesem Zusatz, als Einschränkung gefaßt, durchaus nichts denken, da die Synode die bloße Nichtzurechnung jener Lust in den Getauften ausdrücklich ablehnt, ihr Dekret aber auf eine wesentliche Veränderung der objektiven Natur jener Lust in den Getauften zu beziehen doch allzuabenteuerlich wäre — wie denn auch in diesem Falle das Einfachste gewesen wäre zu sagen, die concupiscentia sei in den Getauften nicht mehr vorhanden —; theils laufen die weitern Bestimmungen der Synode und noch mehr Bellarmins Ausführungen immer darauf hinaus, daß die concupiscentia überhaupt nicht Sünde sei.

ihrer Erschaffung, wenn auch vielleicht nicht der Zeit nach, unterschiedenes donum superadditum zu Theil geworden ist, so werden wir es als eine richtige Folgerung anerkennen müssen, wenn Bellarmin aus diesen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen der ursprünglichen Gerechtigkeit und der menschlichen Natur den Schluß zieht: quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem (eben das zugerechnete peccatum actuale Adae) detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita *). Allein hiermit will uns auch diese privative Grundlage für die unmittelbare Zurechnung des Sündenfalls entschwinden, insofern doch nun an den Nachkommen Adams von ihrer Geburt her kein Mangel haftet, der nicht zum Wesen der menschlichen Natur, für sich betrachtet, (zu den pura naturalia) gehörte. Und daran kann uns auch nicht irre machen, daß Bellarmin nach dem Vorgange des Thomas im Unterschiede von jener Beraubung noch von einem Verderben (corruptio, depravatio), ja auch von bestimmten Wunden der Natur als Folgen des Sündenfalls spricht. Diese sogenannten Wunden würden aus dem Wesen der menschlichen Natur selbst aufgebrochen sein, wenn es ihr Gott hätte fehlen lassen an dem übernatürlichen Geschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit, durch welches wie durch einen goldenen Zügel das aus der Beschaffenheit der Materie entspringende Widerstreben der niedern Kräfte gegen die höhern unterdrückt werden mußte **). Dann aber

*) De gratia primi hominis c. 5. Im 15ten Kapitel des fünften Buches de amissione gratiae et statu pecc. bekämpft Bellarmin ausdrücklich die sententia eorum Catholicorum, qui peccatum originis in quadam positiva qualitate constituunt.

**) Vgl. Bellarmin a. a. O. Daß auch Thomas diese Folgerung anerkennen müßte, darüber läßt uns die Summa, II, I, qu. 85,

ergiebt sich unvermeidlich als weitere Konsequenz die von Bellarmin bestrittene Vorstellung der katholischen Theologen Catharinus und Pighius, die schon früher in Occams Schule herrschte, nach welcher die Erbsünde, wie sie an allen natürlichen Nachkommen Adams haftet, überhaupt gar nichts Andres sein soll als die Zurechnung seines Ungehorsams *). Denn was sollte wohl, wenn nach dem Fall die reine Natur, nur eben beraubt der ursprünglichen Gerechtigkeit, die auch gar nicht zu ihrem Wesen gehörte, zum Vorschein kommt, und wenn sich mit dieser reinen Natürlichkeit die Widerspenstigkeit der Begierde gegen die Vernunft ja soll vertragen können, an der Natur selbst für eine Störung haften, welche wahrhaft und eigentlich den Charakter der Sünde hätte? Damit aber wird die Bestimmung der Schuld begründenden Erbsünde gänzlich auf die unmittelbare Zurechnung des Adamitischen Falles zurückgedrängt, so daß diese Zurechnung ohne alle reale Grundlage wie in der Luft schwebt. Die lautere Unschuld findet sich mit einer Schuld behaftet, und die reine Natur, das unentweihte Geschöpf Gottes, soll sich vor ihrem Schöpfer als verdammlich erkennen. Allein

art. 3. nicht in Zweifel. Darum scheint mir in dieser Beziehung ein auf die Sache selbst gehender Unterschied zwischen seiner Lehrart und der des D. Scotus, wie ihn die dogmengeschichtlichen Lehrbücher von (Münscher) Cölln B. 2, S. 134. und Hagenbach B. 2, S. 141. annehmen, nicht vorhanden zu sein.

*) De amiss. gr. l. V, c. 16. Vgl. Baurs Bemerkungen über das Verhältniß dieser Theorie zu Bellarmins Ansicht, der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, zweite Ausg. S. 91. f. Daß übrigens Bellarmin Unrecht hat die Theorie des Catharinus als eine vereinzelte Meinung zu behandeln und gegen ihn die Entscheidung des Tridentinischen Koncils geltend zu machen, ist daraus zu ersehen, daß nach Paul Sarpis Geschichte dieses Koncils (Ausg. von 1621. S. 192. f.) Catharinus seine Ansicht nicht bloß auf dem Koncil ausführlich entwickelte, sondern auch auf die Abfassung der Dekrete über die Erbsünde überwiegenden Einfluß ausübte. Vgl. Chemnitz's Examen Conc. Trid. P. I, p. 204. f. Baumgartens Polemik, Th. 3, S. 501. f.

wird sie, ohne in sich selbst eine Störung anzutreffen, die sie als Sünde betrachten muß, sich jener Urschuld wirklich als ihrer eignen bewußt werden können? Gewiß nicht, sondern sie muß ihr immer als eine fremde, äußerliche, eben bloß zugerechnete erscheinen, und das Band zwischen Adams That und der Urschuld, die sie in sich anerkennen soll, wird in ihrem Bewußtsein nur der unergründliche Beschluß des göttlichen Willens, dessen Gerechtigkeit eine schlechterdings geheime ist, bilden*).

Der Vorzug der Lehrart, welche seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts in der Lutherischen Theologie die herrschende geworden ist, ist im Zusammenhange dieser dogmatischen Entwickelung nicht zu verkennen. Sie hat für die mittelbare Zurechnung des Sündenfalles eine reale Grundlage an dem positiven Charakter der natürlichen Verderbniß, vermöge dessen sie diese entschieden als Störung der Natur festzuhalten im Stande ist. Durch die unmittelbare Zurechnung aber vermag sie begreiflich zu machen, wie Angebornes zugleich Schuld sein kann.

*) Es ist merkwürdig, wie hier das Extrem der katholischen Lehrart mit dem Extrem der reformirten Ansicht, welches alle Folgen des Sündenfalles für Adams Nachkommen lediglich unter den Gesichtspunkt der Strafe, des gerechten Gerichtes Gottes zu stellen liebt, zusammentrifft. Auf dem Gegensatze gegen jene Lehrart beruht das Zurücktreten der unmittelbaren Imputation bei den ältesten Lutherischen Dogmatikern, Chemnitz, Hutter, auch noch bei Gerhard (vgl. auch die Apologie der Augsburgischen Konfession, S. 51.), und aus ihm ist es zu verstehen, wenn sich Aegid. Hunnius, auf den sich Placäus besonders für seine Ansicht beruft, de imput. pecc. Ad. p. 20. und öfter, gegen die unmittelbare Zurechnung des Sündenfalles erklärt, in den quaestiones et responsiones de peccato zu Anfang — Opera lat. tom. I, p. 445. Später änderte sich die Stellung der Gegensätze; als die Socinianische und Arminianische Verneinung aller Zurechnung des Sündenfalles um sich griff, mußte sich die Lutherische Theologie überzeugen, daß sich die mittelbare Zurechnung nicht behaupten lasse, wenn die unmittelbare aufgegeben werde.

Quenstedt, den wir als einen der vornehmsten Vertreter dieses Dogmas von der unmittelbaren Zurechnung des Sündenfalles unter den Lutherischen Theologen ansehen dürfen *), hat richtig erkannt, daß auch in den Bedingungen der besondern Qualität, vermöge deren der Sündenfall das ganze menschliche Geschlecht auf diese zwiefache Weise mit Schuld belasten soll, beide Seiten des Verhältnisses, die reale und die ideale Einheit des Geschlechtes mit dem Stammvater, aufgezeigt und auf einander bezogen werden müssen. Adam ist ihm in doppeltem Sinne das Haupt des menschlichen Geschlechts, das natürliche und das moralische Haupt. Wenn er nun vermöge der ersten Eigenschaft von ihm das inhärirende Böse auf die ganze Nachkommenschaft durch die Fortpflanzung sich ausbreiten, vermöge der zweiten Eigenschaft aber, die ihn zum Repräsentanten aller seiner Nachkommen macht, seine Thatsünde auf dieselben übergehen läßt, so will er doch Beides durchaus nicht von einander getrennt wissen, sondern nur insofern als Adam natürliches Haupt ist oder, wie er es auch ausdrückt, radix et stirps, principium naturale et seminale totius generis humani, konnte er auch das moralische Haupt sein, das principium repraesentativum, in quo et conservarentur et perderentur concessa dona et privilegia **).

Aus dem Standpunkte dieser dogmatischen Theorie wird es demnach als eine Einseitigkeit betrachtet werden müssen, wenn Thomas von Aquino in der Summa contra gentiles die Zu-

*) Eigentlich ist es wohl, wie ich aus Rivets Sammlung der testimonia de imputatione primi peccati (Opera tom. I, p. 815. f.) ersehe, der Wittenberger Theolog Balthasar Meisner, der unter den Lutherischen zuerst dieß Dogma genauer entwickelt hat, und dessen Sätze sich Quenstedt zum Theil wörtlich aneignet. Aber seine disputationes de anthropologia sacra sind mir leider nicht zur Hand.

**) Vgl. mit der 7ten quaest. in sect. 2. die 19te, 20ste und 30ste thesis in sect 1. des Kapitels de peccato.

rechnung der Erbsünde nur darauf gründet, daß alle Menschen als Ein Mensch gerechnet werden vermöge der Theilnahme an der gemeinsamen Natur, welche der Sündenfall in Adam verderbt hat*). Und in der That ist leicht einzusehen, daß diese Art, die Zurechnung des Sündenfalles für Adams Nachkommen zu begründen, uns nothwendig zu jener Naturansicht, die uns die Erbschuld durch die organische Einheit des menschlichen Geschlechts begreiflich machen will, zurückführen würde; daß aber diese den Begriff der Zurechnung und Schuld nicht wirklich herausbringt, davon haben wir uns zur Genüge überzeugt. Muß diese Imputationslehre, wenn man ihr auch alle ihre Voraussetzungen zugiebt, doch selbst anerkennen, daß die Nachkommen Adams an seinem Fall nicht actu und in eigner Person Theil genommen**), so vermag sie auch niemals zu erklären, wie die Adamskinder in diesem Fall, oder nach dem Begriff der mittelbaren Zurechnung doch durch diesen Fall, actu und in eigner Person schuldig und vor Gott verdammlich werden sollen. Denn sich mit mehrern scholastischen (auch altprotestantischen) Theologen darauf berufen, daß die Nachkommen in ihrem individuellen Sein doch nicht bloß potentiâ, sondern actu sündig sind, heißt jene Annahme nicht erklären, sondern die Vorstellungen im Kreise herumführen. Auch würde, wenn man die Zurechnung des Sündenfalles lediglich darauf gründen will, daß bei seinem Eintreten die menschliche Gattung oder Natur ausschließlich in den Stammältern vorhanden ist und somit alle Individuen derselben potentiell (virtualiter nach Thomas' Ausdruck) in ihnen existiren, den Nachkommen derselben nicht bloß ihr Sündenfall, sondern auch

*) Lib. IV, cap. 52. 1. Vgl. Summa theol. II, I. qu. 81. art. 1.

**) Nach Anselms Formeln in der Schrift de conceptu virginali et originali peccato: In illo causaliter sive materialiter velut in semine fuerunt, in se ipsis personaliter sunt —; in illo non alii ab illo, in se alii quam ille. In illo fuerunt ille, in se sunt ipsi. Fuerunt igitur in illo, sed non ipsi, quoniam nondum erant ipsi.

ihre folgenden Sünden vor Erzeugung derjenigen Kinder, von denen sie abstammen mögen, ja auch die Sünden aller ihrer Vorfahren unter gleicher Einschränkung zuzurechnen sein. Wenn Thomas dagegen scharfsinnig einwendet, daß nur die erste Sünde die Natur verderbe, alle folgenden Sünden Adams und aller seiner Nachkommen dagegen nur die Person *), so ist unter den Voraussetzungen, auf denen diese ganze Betrachtungsweise ruht, soviel zuzugeben, daß die erste Sünde in der zeitlichen Entwickelung des menschlichen Geschlechts eben als Wendepunkt einen mächtiger störenden Einfluß auf die menschliche Natur ausüben mußte als alle folgenden, aber soll sie doch sonst den folgenden Versündigungen wesentlich gleichartig sein als eine neben andern, so könnte ihr jener verderbende Einfluß nur dann ausschließlich zukommen, wenn das aus ihr entspringende Verderben der Natur ein absolutes wäre, was Thomas selbst keinesweges behauptet **). — Das in quo (Adamo) omnes peccaverunt, gesetzt selbst es wäre die richtige Uebersetzung der Worte: ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον, Röm. 5, 12., würde dieser Theorie doch schon darum keine entscheidende Hülfe leisten, weil es immer noch unbestimmt lassen würde, vermöge welcher Eigenschaft des Stammvaters seine Sünde zugleich unmittelbar als die Sünde aller seiner Nachkommen zu betrachten wäre. Noch weniger kann sie sich natürlich auf das dem Stamm Levi in Abrahams Lende zugeschriebene Thun, Hebr. 7, 10., stützen, wie denn von dieser Stelle überhaupt Bleeck gewiß mit Recht urtheilt, daß sie vom Verfasser selbst nur als ein argumentum ad hominem gemeint sei ***). —

*) Summa II, I, qu. 81, art. 2.

**) Auch Augustinus nicht, weßhalb er auch nach seinem eignen Geständniß im Enchiridion c. 13. (47.) keine Lösung für diese Schwierigkeit hat.

***) Kommentar zum Br. a. d. Hebr. B. 3, S. 348.

Nicht minder aber muß es von dem obigen Standpunkte aus als Einseitigkeit erscheinen, wenn in der Begründung der unmittelbaren Imputation des Sündenfalles, wie zuweilen in der Föderaltheologie geschehen ist, Adam so ausschließlich als moralisches Haupt aufgefaßt wird, daß seine Eigenschaft als natürlicher Stamm des menschlichen Geschlechtes durch das göttliche Belieben, welches ihn zum Repräsentanten desselben gemacht hat, zur Bedeutungslosigkeit herabgesetzt wird. Es ist dann, an sich betrachtet, eine Zufälligkeit, daß grade an das Handeln dieses Individuums eine Entscheidung über Seligkeit und Verdammniß des menschlichen Geschlechtes geknüpft sein sollte; ja insofern man erwarten müßte, daß mit dem Zurücktreten der Seite des Naturzusammenhanges die Seite des freien Vertrages und deren Bedingungen desto bestimmter hervorträten, scheint Niemand ungeeigneter zu solcher Stellvertretung als eben das erste Menschenpaar, indem es von keinem einzigen andern Individuum damit beauftragt werden konnte.

Indessen sind hiermit auch schon die Schwierigkeiten angedeutet, von denen auch die beide Seiten zusammenfassende Theorie trotz ihres relativen Vorzuges vor jenen Ansichten getroffen wird. Soll sie sich behaupten können, so kommt es offenbar besonders darauf an die innige Einheit aller Nachkommen mit ihrem Stammvater nachzuweisen, aber eine solche Einheit, die uns eine wirkliche Betheiligung ihres Willens an Adams Willensentscheidung denkbar macht. Wir finden für diese Einheit bei Quenstedt die stärksten Bezeichnungen. Er schreibt nach den bekannten Ausdrücken des Ambrosius und Augustinus der ganzen menschlichen Gattung eine Existenz in dem Erstgeschaffenen zu, und betrachtet alle Nachkommen desselben gradezu als das Kollektivsubjekt seiner ersten Sünde *); in seinem Willen

*) A. a. O. sect. 1, thes. 19. (p. 53.)

hätten die Willen aller seiner Nachkommen gelegen *); ja er bedient sich sogar der seltsamen Ausdrucksweise, daß in den ersten Aeltern den Nachkommen derselben die ursprüngliche Gerechtigkeit gegeben sei, durch welche sie nicht bloß das Gesetz vom Baume der Erkenntniß, sondern auch den ganzen Dekalog hätten halten können **). Worauf soll aber diese Einheit, vermöge deren unser Wille bei Adams That wirklich mit dabei gewesen wäre, beruhen? Daß sie durch keine der beiden Theorien, weder durch die physikalische noch durch die juridische, begründet wird, hat ihre Prüfung gezeigt; aber auch die Zusammenstellung zweier unzulänglicher Grundlagen liefert uns keine zulängliche; denn da die Möglichkeit der Repräsentation des ganzen Geschlechts durch Adam eben dadurch bedingt sein soll, daß er das natürliche Haupt desselben ist, so kommt doch am Ende Alles darauf zurück, ob dieses letztere Verhältniß jene unmittelbare Theilnahme aller menschlichen Willen am Sündenfalle zu begründen vermag. Oder sollte dennoch die moralische Repräsentation der ganzen Gattung durch Adam, für sich genommen, eine selbstständige Bedeutung haben, durch die sie den von uns erkannten Mangel des Naturverhältnisses in Beziehung auf die Begründung jener Theilnahme zu ergänzen vermöchte? — wie denn allerdings Quenstedt, rücksichtlich der unmittelbaren Imputation das entscheidende Gewicht auf den Begriff des caput morale legt. Allein das vermöchte sie nur dann, wenn sich als ihre Voraussetzung eine ausdrückliche Bevollmächtigung Adams durch alle übrigen Menschen, in diesem großen Handel sie mit zu vertreten, aufzeigen ließe, so daß dann das eigenthümliche Naturverhältniß Adams zu allen übrigen Menschen nur die conditio sine qua non, der Auftrag aber der positive Grund für das unmittelbare Schuldigwerden derselben durch den Sündenfall wäre. Da nun dergleichen Niemand wird be-

*) A. a. O. sect. 2, qu. 7 (p. 112.).
**) A. a. O. sect. 2, qu. 7 (p. 113.).

haupten wollen, so ist es auch nicht möglich durch Adams Eigenschaft als angeblichen Bundeshauptes des menschlichen Geschlechtes den Mangel seiner Eigenschaft als natürlichen Stammhauptes desselben in Beziehung auf die unmittelbare Zurechnung des Sündenfalls wirklich zu decken. —

Um die erstere Eigenschaft Adams und ihre Folgen für die Verschuldung seiner Nachkommen zu stützen, haben ältere und neuere Theologen an die göttliche Allwissenheit erinnert, vermöge deren Gott erkannt habe, daß jeder andere Mensch an Adams Stelle eben so gehandelt haben würde, woraus sich das göttliche Recht ergebe, Adams Ungehorsam allen seinen Nachkommen zuzurechnen *). Wenn nun Schleiermacher eine allgemeine Zurechnung der ersten Sünde annimmt, beruhend auf dem Bewußtsein, daß, welches menschliche Individuum auch das Loos getroffen hätte das erste zu sein, es ebenfalls die Sünde würde begangen haben **), so hängt dieß bei ihm zusammen mit der Behauptung einer nicht erst durch einen Fall entstandenen, sondern überall und immer der menschlichen Natur anhaftenden Ursündlichkeit, aus welcher mit Nothwendigkeit die wirkliche Sünde hervorgeht ***), und in diesem Zusammenhange ist jene Annahme wohl begründet. Wird dagegen die Vorstellung einer ursprünglich reinen menschlichen Natur zum Grunde gelegt, welche

*) Vgl. z. B. Baumgartens evangelische Glaubenslehre, B. 2, S. 352. f. Seiler will sogar wissen, daß jeder andre Mensch, wenn ihn Gott zum Stammvater gemacht hätte, noch mehrere Uebel als Adam über das menschliche Geschlecht gebracht haben würde; was er daraus beweist, daß Gott ihn eben nicht zum Stammvater der Menschen gesetzt hat! a. a. O. S. 106. Unter neuern Theologen meint z. B. Kern a. a. O. S. 25., es könne wohl Keiner die Kühnheit haben zu behaupten daß irgend ein Andrer an Adams Stelle anders gehandelt hätte — freilich im Widerspruch mit dem, was sonst über die Bedingungen der Schuld bei ihm vorkommt.

**) Glaubenslehre §. 72, 6. (B. 1, S. 446.).

***) Ebenda S. 445.

wohl die allgemeine Möglichkeit des Bösen, aber keine Disposition dazu, keine Sündhaftigkeit an sich getragen, wird damit anerkannt, daß der erste Mensch die vollkommenste Freiheit zum Guten besaß und die Versuchung zum Bösen mit Leichtigkeit hätte überwinden können, so erscheint die Behauptung, daß unter allen den Millionen menschlicher Persönlichkeiten keine einzige im gleichen Falle anders würde gehandelt haben, als eine völlig willkürliche und grundlose. Nur dann wäre man dazu berechtigt, wenn man den Zustand der menschlichen Natur, der ja eben erst durch den Sündenfall entstanden sein soll, wieder zur Voraussetzung des Sündenfalls machen dürfte. — Wäre es übrigens, den Begriff der sogenannten mittlern Erkenntniß Gottes als haltbar vorausgesetzt, statthaft, aus ihr die Zurechnung der Adamitischen Sünde zu Schuld und Verdammniß für alle seine Nachkommen herzuleiten, so ließe sich dadurch eben so gut die Annahme begründen, daß Gott unbeschadet seiner Gerechtigkeit die Menschen unmittelbar, die Einen in die Seligkeit, die Andern in die Verdammniß hätte hineinschaffen können, weil er vorausgesehen, daß, im Fall er ihrem Willen die Selbstentscheidung zwischen dem Guten und Bösen überlassen hätte, die Einen der Seligkeit, die Andern der Verdammniß sich würdig gemacht haben würden*).

Sollen wir uns nun noch bei den dämmernden Gedanken neuerer Spekulation aufhalten, die uns die tiefe Wahrheit des

*) Andre Vertheidigungsgründe der Zurechnung des Sündenfalles, wie die Berufung auf menschliche Verhältnisse, in denen auch oft genug die Kinder für das Verbrechen des Vaters mitbüßen müßten, brauchen wir bei ihrer gänzlichen Haltlosigkeit nicht näher zu erörtern. Zwingli und die Arminianer haben sich dieser Analogien auch bedient, aber mit richtigerer Einsicht in ihre Natur grade um dadurch zu zeigen, daß hier nicht von Schuld, sondern nur von einem Unglück die Rede sei. Zu diesen ganz haltlosen Versuchen jene Zurechnung zu retten gehört auch der Gedanke, daß, was etwa zur strengen Gerechtigkeit derselben fehle, dadurch ergänzt werde, daß ja Gott allen Menschen in Christo die Erlösung von den Folgen dieser Zurechnung darbiete, vgl. z. B. Mos-

Dogmas von der Verschuldung aller Menschen in Adams Fall zu enthüllen versprechen? Die wissenschaftliche Betrachtung hätte wohl das Recht von diesen schwankenden Gestalten, die wie im Nebel erscheinen und verschwinden, erst dann Kenntniß zu nehmen, wenn sie bestimmte, feste Umrisse gewonnen, daß sich ihre wahre Natur und inwiefern sie sich von schon Dagewesenem unterscheiden, erkennen läßt. Indessen vermag vielleicht ein Blick im Vorübergehen uns eine allgemeine Vorstellung zu geben, was von dieser Seite für unser Dogma zu erwarten steht.

Es ist in neuester Zeit öfters auf die realistische Auffassung der Gattungsbegriffe als den eigentlichen Schlüssel zu jener Imputationslehre hingedeutet worden. Man müsse eben erkennen, daß es nicht dieses einzelne Individuum, sondern der allgemeine Mensch oder die Gattung sei, welche im Sündenfall handle; und die Bestimmung, die sie sich da gegeben, müsse nun natürlich nach ihrem ganzen Gehalt in allen Individuen der Gattung sich verwirklichen. Es kann dieß in dem Sinne gesagt sein, in welchem bei ältern Theologen sich ähnliche Ausdrucksweisen finden, daß die menschliche Natur zu Anfang in zwei Individuen beschlossen sei, und mithin, wenn diese durch ihren persönlichen Willen ihre eigne Natur verderben und mit Schuld beladen, damit der menschlichen Natur überhaupt das Gepräge des Verderbens und der Schuld aufgedrückt werde *). Es kann

heims Elem. theol. dogmat. p. 498. Seiler a. a. O. S. 101. Nach dieser Auffassung würde die göttliche Anordnung der Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes eben so sehr eine Selbsterlösung Gottes von einem an den Menschen begangenen Unrecht sein.

*) Darüber geht auch, genau genommen, die Anwendung nicht hinaus, die der scharfsinnige Realist Odo von Cambrai im zweiten Buch seiner Schrift de peccato originali von dieser Theorie macht, um mit ihrer Hülfe die Theilnahme der Nachkommen Adams an seiner Sünde zu erklären. Daß das universale, die species humana, für sich betrachtet, gesündigt, sich verändert habe, lehnt er als eine absurde Vorstellung ab; gesündigt haben die beiden Personen, Adam und Eva, und

aber auch so verstanden werden, wie es bei Hegel zu verstehen ist, daß die Sünde im Begriff des Menschen liege, daß es dem Menschen wesentlich sei sich die Verwirklichung seines Begriffes durch die Sünde zu vermitteln, und daß er eben darum sie als sein innerstes Eigenthum und in diesem Sinne als seine Schuld anzuerkennen habe. In beiden Fällen ist es nach den so eben oder in frühern Untersuchungen gewonnenen Resultaten nicht mehr nöthig gegen die obigen Sätze zu streiten.

Doch es ist vielleicht noch eine dritte Auslegung jener Sätze möglich. Göschel hat kürzlich die wahre, der Scholastik selbst noch nicht zum Bewußtsein gekommene Bedeutung des Realismus darin gefunden, daß dem Gattungsbegriff des Menschen wirkliche, selbstständige Persönlichkeit vor und unabhängig von seiner zeitlich successiven Verwirklichung in den persönlichen Individuen zukomme *). Göschel wendet diesen Gedanken nur auf die Christologie an; Christus ist ihm der Urmensch, der Begriff der Menschheit schlechthin, der eben als solcher Subjekt, näher Person ist; Adam dagegen ist ihm «nur der — analytische und synthetische — Anfang der werdenden Menschheit, humanitas implicita» **). Soll indessen die Auffassung des Sündenfalls als eines Thuns der Gattung einen von jenen beiden Vorstellungen unterschiedenen Sinn haben, und soll sie dazu dienen, den Hauptanstoß des kirchlichen Dogmas von der Erbsünde, die im Begriffe der Erb = Schuld unmittelbar vorliegende Antinomie zwischen dem Fremden, von außen her auf uns Uebertragenen und dem Eignen, uns selbst Zuzurechnenden zu heben, so

nur darum, weil es damals außer ihnen noch keine menschliche Natur oder Substanz gab, haben sie durch ihre Sünde auch die menschliche Natur verderbt. Bibliotheca maxima Patrum, tom. XXI, p. 232.

*) Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen, S. 58. f. vgl. mit S. 100—172.

**) A. a. O. S. 167.

müßte man jenen in der Gesammtheit der Individuen sich empirisch verwirklichenden und zugleich in sich persönlich existirenden Begriff der Menschheit eben als Subjekt des Sündenfalles betrachten dürfen; wobei es denn freilich nicht zu vermeiden sein würde die Erzählung der Genesis als einen Mythus, etwa entsprungen aus einer dunkeln Ahnung jenes transcendenten Vorganges, aufzufassen. Aber es ist klar, daß die Anwendung des so verstandenen Realismus auf den Sündenfall, indem sie für jene Schwierigkeit eine Art von Lösung giebt, sofort in viel schlimmere Verwickelungen geräth. Denn wenn hiernach die Sünde eine in den realen Begriff der menschlichen Gattung selbst, sei es immerhin durch eine ewige Selbstthat desselben, verflochtene Bestimmung ist, welche darum in allen zeitlichen Individualisirungen der Gattung mitgesetzt sein muß, so wird nicht bloß der sündlose Erlöser, dieses historische Individuum Jesus Christus, zur Unmöglichkeit*), sondern es ist dann überhaupt an ein Freiwerden des Menschen von der Sünde nicht zu denken; man müßte denn etwa den Widerspruch annehmlich finden, daß der Urmensch sich zugleich als Sünder und als sündlos, als ersten und als zweiten Adam gesetzt hätte. Bei der hiermit sich erge-

*) Von dieser Schwierigkeit wird freilich auch die Art, wie die Scholastik und die Altlutherische Theologie den Realismus zur Erklärung der Zurechnung brauchte, getroffen, da ja auch Christus nach seiner menschlichen Natur virtualiter und seminaliter in Adam, dem Stammvater der Maria, gewesen sein muß. Denn wenn Letztere zur Beseitigung dieser Instanz den Satz so zu fassen pflegt: In Adam haben seine Nachkommen gesündigt, sofern sie durch die natürliche Fortpflanzung von ihm abstammen, so ist dieß eben nur eine jenem Dogma zu Liebe äußerlich angefügte Einschränkung, die in dem Begriff der Sache selbst gar keinen innern Grund hat. Durch die Reflexion auf diese Schwierigkeit findet sich z. B. Hugo a Sto. Victore bewogen, das: in Adamo omnes fuerunt originaliter, als Grundlage der Zurechnung aufzugeben, vgl. cap. 31. des tractatus theologicus in den Werken des Hildebert von Mans. (Ich citire in Ermangelung der Werke Hugos diesen Tractat, da seine Identität mit dessen Summa sententiarum durch Liebner erwiesen ist.)

benden Unfähigkeit dieses Gedankens, für die Auflösung unsers Problems etwas zu leisten, haben wir nicht erst nöthig die gänzliche Unhaltbarkeit seiner metaphysischen Grundlage, der Vorstellung, daß der Gattungsbegriff selbst in ewiger Realität als persönliches Subjekt in sich existire und doch wieder in allen menschlichen Persönlichkeiten sich immerfort zeitlich realisire, nachzuweisen. —

Wenn hiernach auch die Theorie von der unmittelbaren Theilnahme aller natürlich erzeugten Nachkommen Adams an seinem Fall der Forderung nicht genügt, das Fremde und von außen her Empfangene, wie es im Begriff der Erbsünde liegt, zugleich als das Eigne aufzuzeigen und so mit der in die menschliche Natur verwachsenen Wurzel aller Sünde die persönliche Verschuldung zu vermitteln, so müssen wir anerkennen, daß das Dogma von der Erbsünde in der Gestalt, die ihm unsre ältere Theologie gegeben hat, nicht zu halten ist. —

Vergegenwärtigen wir uns das innere Verhältniß dieser Momente im religiösen Bewußtsein, so sollten wir meinen, die Schwäche des Dogmas müsse sich zur Zeit seiner allgemeinen Herrschaft im Leben der protestantischen Kirche auch *praktisch* in bedenklichen Folgen geoffenbart haben. Die Theorie von der unmittelbaren Zurechnung des Sündenfalls vermag die im sittlichen Bewußtsein gegründete Ueberzeugung, daß, was schlechterdings jenseits unsrer eignen Willensentscheidung liege, auch jenseits unsrer eignen Verschuldung liegen müsse, nicht zu beschwichtigen. Ist aber so die von Anfang unsers Daseins gegebene, in unsre Natur eingewurzelte sittliche Störung von unsrer Selbstverschuldung ausgeschlossen, so kehrt sich das Verhältniß sofort um; der Sündenfall der ersten Menschen mit der aus ihm entspringenden Verderbniß der Natur, weit entfernt in ihren Nachkommen Schuld zu begründen, wird vielmehr zu einem *entschuldigenden Moment* für ihre *wirklichen Sün-*

den*). Und dieß eben ist der Punkt, von dessen praktischer Gefährlichkeit man sich besonders bei den Dogmatikern überzeugen kann, welche wie Michaelis**) das natürliche Verderben ausdrücklich aus diesem Gesichtspunkte betrachten. Und diese Gefahr muß sich natürlich um so höher steigern, je größere Macht und Tiefe dem natürlichen Verderben zugeschrieben, je entschiedener das Hervorgehen wirklicher Sünde aus ihm als unvermeidlich angesehen wird.

Dennoch beweist das praktisch religiöse Bewußtsein der ältern protestantischen Zeit, wie ihre Agenden, geistlichen Lieder, Erbauungsbücher zur Genüge bezeugen, die Kraft, das scheinbar Widersprechende innig zusammenzufassen, die Anerkennung einer angebornen Sündhaftigkeit als der Quelle aller wirklichen Sünden und das Gefühl eigner Verschuldung; und wenn es für das erste Moment selbst einen so schroffen Ausdruck nicht scheut, wie ihn in dem Liede des Lazarus Spengler: Durch Adams Fall

*) Neuerlich ist zuweilen die Meinung gehört worden, man müsse die natürliche Sündhaftigkeit selbst einerseits, insofern sie doch eine Bestimmung unsers eignen Daseins sei, als Schuld und Gegenstand der Selbstanklage, andrerseits, insofern sie doch ein von anderwärts her Empfangenes sei, zugleich als einen relativen Entschuldigungsgrund des wirklichen Sündigens gelten lassen. Allein dieß ist ein offenbarer Widerspruch; der Grund unsrer Schuld kann nicht zugleich der Grund unsrer Entschuldigung sein; denn jene beiden Insoferns drücken nicht real verschiedene Beziehungen aus, sondern lösen sich im Zusammenhange dieser Ansicht sofort in einander auf; diese Sündhaftigkeit ist nur ein wirklich Empfangenes für uns, insofern sie in uns ist, und sie ist nur wirklich in uns, weil wir sie von der bestimmenden Macht allgemeiner, über uns als Individuen stehender Potenzen empfangen. Betrachtet man einmal die natürliche Sündhaftigkeit, insofern sie in dem Individuum ein Bestimmtsein ohne sein Zuthun ist, als ein die Schuld der wirklichen Sünde milderndes Moment, so läßt sich auch, wenn man die Schuld in der Sünde nicht überhaupt aufgeben will, der Nothwendigkeit schlechterdings nicht ausweichen, eine von dieser natürlichen Sündhaftigkeit unabhängige Grundlage der Verschuldung in einer Selbstthat des Individuums, die nicht Folge jener Sündhaftigkeit ist, aufzuzeigen.

**) Gedanken von der Sünde und Genugthuung §. 61. 62.

ist ganz verderbt menschlich' Natur und Wesen ꝛc. die dritte Strophe hat:

Wie uns nun hat ein' fremde Schuld
In Adam All' verhöhnet,
Also hat uns ein' fremde Huld
In Christo All' versöhnet —,

so wird doch diese erbliche Sündhaftigkeit nur äußerst selten als ein die Schuld der wirklichen Sünde milderndes Princip, als ein Beweggrund für die vergebende Gnade Gottes gebraucht, wie etwa in dem wahrscheinlich von Bartholomäus Ringwaldt herrührenden Liede: Wend ab deinen Zorn ꝛc., in der fünften Strophe:

Sind wir doch — mit Erbsünd', Schwachheit, Noth und Tod beladen.
Warum soll'n wir denn gar zunichte werden
Im Zorn ohn Gnaden?*)

Indem so das religiöse Bewußtsein das, was das Dogma als ein Ueberkommenes darstellt, unmittelbar zugleich als ein vom Individuum Selbstverschuldetes auffaßt, hebt es das Fremde im Begriff der Erbsünde auf durch die innigste Aneignung. So scheint es praktisch die Antinomie zu lösen, die allen Bemühun=

*) Auch die heilige Schrift gebraucht nirgends die in die menschliche Natur verflochtene Sündhaftigkeit als Entschuldigungsgrund für das wirkliche Sündigen der Menschen. Ueber den Zusammenhang von Ps. 51, 7. vgl. oben S. 364. f. — Ps. 78, 39. 103, 14. wird als Motiv der sündenvergebenden Barmherzigkeit Gottes die Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit des menschlichen Lebens angegeben — nämlich in diesem Sinne, daß, wenn seine Gnade säumte sich in ihren wohlthuenden Erweisungen den ihre Sünde Bereuenden zuzuwenden, sie dieselben nicht mehr unter den Lebenden antreffen würde. Am scheinbarsten begünstigt diese Vorstellung Gen. 8, 21. Indessen sieht doch der hier gewählte starke Ausdruck, namentlich verglichen mit 6, 5., sehr wenig nach einer entschuldigenden Absicht aus. Ist das כִּי hier in kausalem Sinne und nicht vielleicht, wie Gen. 3, 19. an erster Stelle, als nota relationis zu nehmen, so begründet der Satz den vorhergehenden insofern, als er dasjenige enthält, was Gott an sich wohl bewegen könnte die Erde auch ferner zu schlagen um des Menschen willen. — Die entgegengesetzte Ansicht vgl. in von Cölln's bibl. Theol. B. 1, S. 238.

gen des Dogmas widersteht. Und in der That wird die richtige Entwickelung der Lehre in dieser Auflösung ein Moment tiefer Wahrheit anzuerkennen haben; ja man braucht die Grundbestimmungen derselben eigentlich nur entschieden festzuhalten, um sich an ihrem Faden aus dem Labyrinth herauszufinden; aber dem Dogma in der Gestalt, in welcher wir es bisher kennen gelernt, ist damit nicht geholfen.

Jedoch die Vertheidiger der Lehre in dieser Gestalt könnten das dogmatisch Unbefriedigende der Theorie von der unmittelbaren Zurechnung des Sündenfalles und die noch größere Unzulänglichkeit der früher berücksichtigten Theorien wohl anerkennen, und dennoch die Lehre für völlig gesichert halten durch ihre Grundlage in der heiligen Schrift. Möge die Theologie eine Versöhnung der scheinbar widerstreitenden Bestimmungen nicht zu Stande bringen, nach der Schrift müsse einmal Beides auf gleiche Weise behauptet werden, eine in unsre Natur verwebte, von Adams Fall herrührende Sündhaftigkeit, die alle Menschen zu Sündern mache, Röm. 5, 12—19., und ein Behaftetsein aller Nachkommen Adams mit eigner persönlicher Verschuldung.

Die eben angeführte Stelle ist nicht bloß der Hauptsitz, sondern, streng genommen, das einzige neutestamentische Zeugniß für den ursachlichen Zusammenhang der Sünde Adams mit der Sünde seiner Nachkommen. Auf eigenthümliche Weise soll dieser Zusammenhang durch ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον V. 12. bezeichnet sein. Es ist von ältern und neuern Vertretern des Dogmas in seiner altprotestantischen Ausbildung behauptet worden, daß, wenn man auch ἐφ᾽ ᾧ nicht durch: in quo, auf Adam bezogen, übersetze, sondern als Konjunktion fasse und mit

Luther durch «dieweil» übersetze, doch nach dem Zusammenhange, in welchem der Satz stehe, zu ἥμαρτον — ἐν Ἀδὰμ ergänzt werden müsse*). Denn, sagen die ältern Theologen, da der Tod auch über neugeborne und ungeborne Kinder herrscht, welche noch nicht in eigner Person gesündigt haben, so muß das Sündigen, welches hier allen dem Tode unterworfenen Menschen zugeschrieben wird, die Theilnahme an Adams Ursünde sein. Wollte man, ist neuerlich hinzugesetzt worden, ἥμαρτον von dem wirklichen Sündigen der Einzelnen verstehen, so würde der Tod nicht als eine Folge des Zusammenhanges Aller mit dem Haupte der Gattung, auf welchen doch das οὕτως hinweise, erscheinen, sondern als eine Folge der Handlungen jedes Einzelnen. Auch lasse sich nicht einsehen, wozu der in V. 13. und 14. geführte Beweis, daß alle Menschen an der Sünde Adams Theil genommen, dienen solle, wenn das: sie haben gesündigt, V. 12, von wirklichen Sünden zu verstehen sei.

Enthielte nun V. 13. und 14. wirklich einen solchen Beweis, so würde freilich in dem vorangehenden Satze diejenige Bestimmung stillschweigend zu ergänzen sein, durch welche die Thesis erst vollständig würde (in Adam). Allein jenen Beweis kann man in V. 13. und 14. gewiß nur dann finden, wenn man eben schon bei πάντες ἥμαρτον in Gedanken ergänzt hat: ἐν Ἀδάμ. Indessen wenn man diese ganz unhaltbare Stütze auch aufgiebt, bleiben die andern Gründe in ihrem Werth. Zwar äußerst auffallend müßten wir es immer finden, daß Paulus bei: ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον, die Bestimmung weggelassen haben sollte, auf welcher eigentlich der Accent des Gedankens ruhen würde, um so auffallender, je weniger sie sich aus dem Zusam-

*) Vgl. Quenstedt a. a. O. sect. 1, th. 30 (p. 58.). Buddeus institut. theol. dogm. l. III, c. II, §. 13. (tom. 1. p. 568.), und aus neuerer Zeit eine Abhandlung der Evang. Kirchenzeitung über die Erbsünde, 1831, No. 49, S. 388. f.

menhange der Stelle oder der gesammten apostolischen Lehre als etwas ganz von selbst sich Verstehendes ergiebt. Soviel aber folgt allerdings aus den beiden ersten Beweisgründen, daß ein Widerspruch des Apostels mit der offenkundigen Erfahrung und mit sich selbst entsteht, wenn man in dem Satze: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, die eigentliche Begründung des unmittelbar Vorhergehenden findet, und ihn dann von den Thatsünden aller Einzelnen auslegt. Faßt man dagegen ἐφ' ᾧ in dem früher (S. 400.) entwickelten Sinne, so verschwinden die Anstöße jener Auslegung des ἥμαρτον, die an sich unstreitig als die bei Weitem natürlichste betrachtet werden muß, ganz von selbst.

Wenn demnach der letzte Satz unmittelbar nichts aussagt über den Zusammenhang unsers Sündigseins mit Adams Fall, so liegen doch solche Aussagen in dem anderweitigen Inhalt dieser Stelle. Zwar die ἁμαρτία von einem sündlichen Hange zu verstehen, der durch Adams That in die Menschenwelt eingetreten sei, dazu berechtigen uns die Worte des Apostels keinesweges. Daß ein solcher Hang in der Menschheit vorhanden ist, läßt sich aus der ganzen Stelle V. 12—21. durch Verknüpfung ihrer einzelnen Sätze sicher folgern; ausdrücklich gelehrt wird es nicht. Ἁμαρτία fassen wir V. 12. wie V. 13. 20. 21. am natürlichsten mit Schmid*) als Bezeichnung des Gattungsbegriffes der Sünde überhaupt, zu welchem, wie wir uns früher (Bd. 1, S. 204.) überzeugt haben, auch bei Paulus eben so wohl der sündliche Hang und Zustand als die Thatsünde gehört.

Daß nun die Sünde mit Adams Fall in die Welt gekommen ist, Röm. 5, 12., sagt, für sich genommen, nicht nothwendig mehr als ihr Eintreten in den Willen des ersten Menschen aus. Aber theils die Bestimmung, daß durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen sei, theils das Verhältniß dieses

*) In den trefflichen «exegetischen Bemerkungen über Röm. 5, 12.» — Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1830, H. 4, S. 174.

Gedankens zu der Folgerung aus beiden Vordersätzen: *καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν*, nöthigt uns zu der Anerkennung, daß in dem *εἰςελθεῖν εἰς τὸν κόσμον* die Vorstellung des Sichausbreitens der Sünde von dem Einen Punkte aus über die Gesammtheit implicite enthalten ist. Dasselbe folgt wegen des Zusammenhanges, in den Paulus den Tod mit der Sünde gesetzt, rückwärts aus der allgemeinen Herrschaft des Todes, welche der Apostel von Adams Sünde herleitet V. 15. und 17. Auch V. 16. und 18. können wir unter dem *κατάκριμα*, welches von Einem ausgehend über Alle gekommen ist, nur den Tod verstehen, den physischen Tod im engsten Sinne und den darauf folgenden und von dem Apostel dabei sicher mitgedachten Zustand der Beraubung und Entblößung, in welchem der Seele die Zerstreuung der sinnlichen Erscheinungswelt den innern Zwiespalt nicht mehr verhüllt. Auf den Tod beziehen auch die meisten neuern Ausleger das *κατάκριμα*, wiewohl zum Theil so, daß sie dem Begriff des Todes durch übermäßige Ausdehnung die scharfe Bestimmtheit rauben, die er im Zusammenhange dieser Stelle hat. Aber in V. 19. finden Rothe *) und Tholuck den das unmittelbar Vorhergehende begründenden (*γάρ*) Gedanken, daß durch Adams Ungehorsam die Vielen auch wirklich Sünder geworden seien **). Allein wenn der Apostel diesen in dem Bisherigen noch keineswegs enthaltenen Gedanken hier hätte aussprechen wollen, so müßte man theils eine andre

*) Auslegung der Paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21., S. 150. f.

**) Freilich kommt auch so die unmittelbare Zurechnung der ältern dogmatischen Theorie, gegründet auf eine wirkliche Theilnahme aller Nachkommen Adams an seinem Falle, aus der Stelle nicht heraus. Gegen den Gebrauch derselben zur Unterstützung jener Theorie bemerkt Taylor nicht mit Unrecht, daß sie ihr vielmehr widerspreche; «denn hätten in Adam, als er sündigte, alle Menschen gesündigt, so würde diese Sünde nicht die Sünde des Einen, sondern von Millionen Menschen gewesen sein.» Schriftmäßige Lehre von der Erbsünde, in der deutschen Uebersetzung, S. 90.

Wortstellung erwarten *), theils würde er dann ein andres Zeitwort gebraucht haben als καθίστασθαι, welches überhaupt wenig geeignet ist ein Wirklichwerden mit besonderer Betonung der Wirklichkeit zu bezeichnen, am wenigsten aber im Neutestamentischen Sprachgebrauch, wo καθιστάναι mit Ausnahme von Apgesch. 17, 15. überall die Bedeutung hat: Jemanden zu einem Amte bestellen, Jemanden oder etwas in einer bestimmten Eigenschaft darstellen, mithin mehr eine deklarative als eine reell verursachende Thätigkeit ausdrückt, vgl. Tit. 1, 5. Luc. 12, 14. 42. 44. Apgesch. 6, 3. 7, 10. 27. 35. Hebr. 2, 7. 5, 1. 7, 28. 8, 3. Matth. 24, 45. 47. 25, 21. 23. Jak. 3, 6. 4, 4. 2 Petr. 1, 8. Dazu kommt, daß man bei dieser Auffassung des Vordersatzes auch im Nachsatze das δίκαιοι κατασταθήσονται im Unterschiede von der δικαίωσις ζωῆς V. 18. als ein reelles Gerechtwerden im Unterschiede von der Rechtfertigung verstehen müßte; was bei den von Paulus gewählten Bezeichnungen sehr unnatürlich erscheint. Wir finden uns, da γὰρ im Neutestamentischen wie im klassischen Sprachgebrauch neben der eigentlich begründenden Bedeutung unstreitig auch die erläuternde hat **), nicht berechtigt V. 19. so aufzufassen, daß darin ein Uebergang aus dem Gedankenkreise der vorigen Verse in einen neuen stattfände. Was der Apostel V. 18. in räthselhafter und abgebrochener Rede angedeutet hat, sagt er V. 19. deutlicher und bestimmter. Die Vielen sind (gleichsam vor dem göttlichen Richterstuhl) als Sünder durch den Ungehorsam des Einen Menschen (als bestimmenden Anfangspunkt der sündlichen Entwickelung) deklarirt worden dadurch, daß sie dem Tode unterworfen worden sind.

*) Vgl. Fritzsche, Pauli ad Romanos epistola, tom. I, p. 342.

**) Rothe hätte dieß um so weniger leugnen sollen, da die zweite Bedeutung so leicht und unmerklich in die erste übergeht. Die Erläuterung eines wahren Gedanken dient schon unmittelbar zugleich zur Begründung der Ueberzeugung von seiner Wahrheit.

Suchen wir hiernach die dogmatische Bedeutung dieser Stelle in Beziehung auf die Lehre von der Erbsünde zu fixiren, so macht sie zuerst die allgemeine Herrschaft des Todes über die Menschen auf unzweideutige Weise von Adams Fall abhängig, vgl. 1 Kor. 15, 21. 22. Insofern sie nun aber den Tod wieder als Folge der Sünde darstellt, setzt sie auch das Sündigen der Nachkommen Adams in realen Zusammenhang mit seinem Fall; und eine dogmatische Ansicht, die jeden bestimmenden Einfluß dieses Falles auf die Entwickelung der Sünde in Adams Nachkommen leugnet, vermag sich mit dem Inhalt dieser Paulinischen Aussprüche nicht wirklich auszugleichen. Aber daß in Adams Fall die zureichende Kausalität für die Herrschaft der Sünde im natürlichen Leben des menschlichen Geschlechtes liege, sagt der Apostel nicht, und hätte er dieß als Wahrheit erkannt, so würde er, sollte man meinen, ein so wichtiges Lehrmoment ausdrücklich auseinandergesetzt, nicht aber nur beiläufig als Folie für die Darstellung des Erlösungswerkes in der Größe seiner Gnadengabe und in der Eigenthümlichkeit seiner Verwirklichung eingeführt haben. Noch weniger lehrt die Stelle etwas davon, daß den Nachkommen Adams die Sünde ihres Stammvaters in einem andern Sinne zugerechnet werde, als insofern der Tod, die Strafe des Sündenfalles, über Alle verhängt ist. Sie setzt, wie gesagt, einen bestimmenden Einfluß jener Sünde auf die Entwickelung der Sünde im menschlichen Geschlecht; aber von welcher Art und von welchem Umfange dieser Einfluß ist, darüber läßt sie noch Raum für mannigfache Vorstellungen. So ist z. B. jene aus andern Gründen als unhaltbar erkannte Lehrweise, nach welcher durch Adams Fall nur eine starke, doch überwindliche Neigung zur Sünde in die menschliche Natur gekommen sein soll, mit dem Inhalt dieser Stelle, für sich genommen, sehr wohl vereinbar. Macht man dagegen und überhaupt gegen jede Ansicht, die dem Fall Adams eine beschränktere Bedeutung beilegt

als das orthodoxe Dogma, dieses geltend, daß dann die Vergleichung zwischen Adam und Christus nicht mehr genau sein würde, da nach dem Apostel in Christo unstreitig die volle Ursächlichkeit unsrer Gerechtigkeit und unsers Heils liege, so übersieht man, daß der Vergleichungspunkt eben nur in dem bestimmenden Einfluß der beiden Stammväter des alten und neuen Geschlechtes, dort auf die natürliche Entwickelung zum Verderben, hier auf die geistliche Entwickelung zum ewigen Leben besteht. Dabei kann in Beziehung auf Art und Maß dieses Einflusses das Verhältniß Beider zu den von ihnen ausgehenden Entwickelungen ein sehr verschiedenes sein; ja es muß in ersterer Beziehung jedenfalls ein verschiedenes sein, da der Eine kraft der natürlichen Fortpflanzung, der Andre durch die Mittheilung göttlicher Lebenskräfte an den Geist Stammvater seines Geschlechtes ist. Ja grade die Altlutherische Dogmatik dürfte am wenigsten darauf dringen, daß aus der Vergleichung zwischen Adam und Christus eine vollständige Uebereinstimmung des Einflusses Beider auf die von ihnen abhängigen Lebensgebiete gefolgert werden müsse. Denn die Gerechtigkeit Christi geht auf Andere doch nicht wie nach jener Dogmatik Adams Sünde in der Weise einer Naturnothwendigkeit über, sondern nur in der Weise einer freien, durch Selbstentscheidung bedingten Aneignung; und während der Sündenfall Alle ohne Unterschied in Sünde, Schuld und Verderben verstrickt, bietet sich die Erlösung Unzähligen vergeblich dar *). —

Wenden wir uns nun zu dem Abschnitt des A. T., auf den der Apostel sich hier offenbar bezieht, und den die ältere Theologie zu den hauptsächlichsten Fundamenten des Dogmas von der Erbsünde rechnet, zu der Erzählung vom Sündenfall, Gen. 3.,

*) Mit unparteiischer Abwägung der verschiedenen Momente erörtert diese Vergleichung Töllners Abhandlung über Röm. 5, 12—19., in seinen theol. Untersuchungen B. 1, St. 2, S. 82. f.

so brauchen wir auf die schwierige kritische Frage, inwieweit dieser Darstellung ein historischer Charakter zukommt, nicht näher einzugehen, weil sie in den Gegensatz der dogmatischen Ansichten, mit dem wir es hier zu thun haben, nicht wesentlich eingreift. Zwar wenn wir mit der gegenwärtig vorherrschenden Annahme die Erzählung lediglich als geschichtlich eingekleidetes Philosophem eines denkenden Israeliten oder eines andern Morgenländers über den Ursprung des Uebels aus der Schuld betrachteten *), so wäre freilich nicht einzusehen, was dann überhaupt noch die christliche Theologie für einen dogmatischen Gebrauch davon machen könnte. Diese Ansicht aber vermögen wir uns schon darum nicht anzueignen, weil dann die Entstehung der Erzählung in ein späteres Zeitalter ausgebildeterer Reflexion fallen müßte, womit der auch von der neuesten Forschung aner-

*) So Winer, bibl. Realwörterbuch, u. d. A. Eden. Dieselbe Auffassung giebt schon Gesenius in der Hall. Encyklopädie, u. d. A. Adam (B. 1, S. 360.), und nennt sie im Unterschiede von der historischen, historisirenden und allegorisirenden die mythische; eben so v. Cölln, bibl. Theol. B. 1, S. 224. f. Tuch, Kommentar zur Genesis, S. 54. f. Daß indessen einer solchen aus bewußter Dichtung eines Einzelnen entsprungenen Lehrfabel der Name des Mythus nicht zukommen kann, scheinen die neuesten Untersuchungen über diesen Begriff zur Genüge dargethan zu haben. Strauß läßt es unentschieden, ob die Erzählung als Mythus oder Poem zu fassen sei, findet in ihr aber diesen Inhalt, daß Jehovah, eifersüchtig auf das Vorrecht der Elohim vom Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen zu essen, den Menschen für den ihm verbotenen Genuß seiner Früchte bestraft und, damit er sich nicht auch des andern Vorrechtes der Elohim, der Unsterblichkeit, durch den (fortgesetzten) Genuß der Früchte des Lebensbaumes bemächtige, aus dem Garten Eden verbannt habe, Dogm. B. 2, S. 18. f. vgl. S. 34. Allein hier sind grade die beiden Hauptzüge in die Erzählung, der eine theilweise, der andere ganz hineingetragen; daß «die Elohim» ihre höhere Einsicht von den Früchten jenes ersten Baumes gegessen hätten, ist eine unberechtigte Folgerung aus V. 5. 22.; der Genuß der Früchte vom Baume des Lebens aber ist im Sinne der Erzählnng dem Menschen offenbar zugedacht, wie schon aus 2, 16. 17. und noch bestimmter daraus hervorgeht, daß er 3, 19. dem Tode ausdrücklich zur Strafe seiner Uebertretung unterworfen wird.

kannte einfache, durchaus alterthümliche Charakter der Darstellung und Sprache streitet. Auch läßt sich sehr schwer begreifen, wie die tiefsinnige Frömmigkeit eines Israeliten, wenn sie an die heiligen Ueberlieferungen von den Stammältern des menschlichen Geschlechtes ihre Dichtung anknüpfte, dieselbe als Geschichte geltend zu machen wagen konnte, oder wie etwa wider die Absicht ihres Urhebers ein solches Mißverständniß zu entstehen vermochte. Besser scheint es sich zu stellen, wenn man die Erzählung als Mythus nimmt, wonach gleich bei ihrer Entstehung im religiösen Bewußtsein des Israelitischen Volkes idealer Gehalt und historische Gestalt, Wahrheit und Dichtung ununterscheidbar zusammengeflossen wäre. Läßt sich indessen die Existenz eines ersten Menschenpaares überhaupt doch nicht als ein Gebilde Israelitischer Phantasie betrachten, sondern muß man darin eine uralte Erinnerung, eine von Geschlecht zu Geschlecht bis zu ihrer Fixirung in Schrift fortgepflanzte Ueberlieferung erkennen, so wird es auch bei dieser Ansicht nicht möglich sein die Erzählung lediglich als unbewußte Darstellung dessen, was von dem Menschen überhaupt, von dem Uebergange jedes Individuums aus der sogenannten unschuldigen Natürlichkeit in Sünde und Schuld gilt, aufzufassen. Vielmehr wird auch auf diesem Standpunkte ein historischer Kern anerkannt werden müssen, an welchen im unmerklichen Krystallisationsproceß der Volkssage Elemente der Dichtung sich angebildet hätten. Auf einen solchen historischen Kern weist denn auch deutlich die in gewissen Grundzügen sich darlegende Uebereinstimmung andrer orientalischer Sagen vom Ursprunge des Uebels hin. Von der andern Seite berechtigt uns der unvergleichliche Vorzug der Hebräischen Erzählung vor den verwandten Sagen geistvollerer Völker, so wie der innere und äußere (in den Genealogien sich darstellende) Zusammenhang jener mit dem übrigen Inhalt der elf ersten Kapitel der Genesis, denen den historischen Charakter gänzlich abzusprechen eine besonnene

Kritik sich nicht so leicht entschließen wird, in unsrer Erzählung die reinste Ueberlieferung jener ursprünglichen Thatsache, den treusten Ausdruck ihrer wahren Bedeutung zu erkennen. Diese historischen Gründe finden ihre religiöse Bestätigung in dem Zeugniß des vom heiligen Geist erleuchteten Apostels, welcher auf den Sündenfall nicht bloß gelegentlich sich bezieht 2 Kor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14. (?), sondern so daß er als geschichtliche Thatsache unverkennbar ein Moment seines religiösen Bewußtseins bildet, Röm. 5, 12—19. 1 Kor. 15, 21. 22.

Wenn wir uns hierdurch über die mythische Auffassung hinaus zur Anerkennung eines historischen Grundstockes der Erzählung gedrängt finden, so soll damit freilich nicht gesagt sein, daß die Theologie es auf sich nehmen müsse, den geschichtlichen Charakter aller einzelnen Züge derselben zu vertreten. Es ist sehr begreiflich, daß ein Ereigniß, geschehen unter durchaus eigenthümlichen Verhältnissen, die eben in Folge desselben verschwunden sind, durch eine Reihe von Generationen in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt, sich allmälig aus sinnlich bildlichen Elementen ein Gewand webt für seinen Gehalt, der bei fehlender Anschauung jener Verhältnisse einer unmittelbaren Darstellung für die folgenden Geschlechter vielleicht kaum fähig war. Wenn dann eine spätere Forschung sich vergeblich müht diese Elemente von der ursprünglichen Substanz rein und klar auszuscheiden, so wird sie ihren wahrhaft wissenschaftlichen Charakter besser durch das offne Eingeständniß ihres dermaligen Unvermögens bewähren, als dadurch daß sie, um nur eine kategorische Antwort nicht schuldig zu bleiben, mit großsprecherischer Zuversicht eine unhaltbare Lösung des Problems aufstellt*).

*) Hiermit stimmt im allgemeinen Resultat überein, was Tholuck in der dritten Beilage der Lehre von der Sünde und vom Versöhner über die Erzählung vom Sündenfall sagt, eben so die Ansicht, die Krabbe im zweiten Kapitel seiner «Lehre von der Sünde und vom Tode» entwickelt.

Indessen wenn wir auch die einzelnen Züge der Erzählung streng buchstäblich nehmen dürften, so enthält sie doch nichts von einer mit Adams Fall erst eingetretenen sittlichen Verderbniß der menschlichen Natur, durch welche nun auch seine Nachkommen von Anfang ihres Daseins mit Sünde und Schuld behaftet wären. Vielmehr geht ihre eigentliche Abzweckung im Sinne des Erzählers unstreitig nicht dahin, den Ursprung der allgemeinen Sündhaftigkeit, sondern dahin, den Ursprung der allgemeinen Herrschaft des Uebels zu erklären; die Mühseligkeiten und Schmerzen des Erdenlebens und vor Allem den Tod lehrt sie uns als Folge und Strafe der Sünde kennen, zunächst in den Stammältern selbst, doch läßt uns der Inhalt von V. 16—19. nicht zweifeln, daß das ihnen angekündigte Geschick zugleich unmittelbar als das allgemein menschliche gemeint ist. Darin aber ist die Vorstellung von einem Uebergange der ersten Menschen aus einem schlechthin reinen, also auch von jeder sündhaften Anlage und Neigung freien Zustande in einen Zustand der herrschenden Sünde nicht nothwendig enthalten, sondern nur dieses liegt darin allerdings eingeschlossen, daß die Verderbniß des Menschen, wie sie immer ursprünglich entstanden sein mag, in ihm selbst ihren Grund hat.

Und mehr wird sich auch daraus nicht ableiten lassen, daß es Gen. 1, 31. nach dem Bericht von der Erschaffung des Menschen heißt: Gott habe angesehen Alles, was er gemacht, und es sei Alles sehr gut gewesen, und daß doch nach dem Sündenfall schon bei Adams Erstgebornem die Sünde in ihrer furchtbarsten Gestalt hervortritt, und dann nach einer Reihe von Generationen die Bosheit der Menschen so groß und allgemein geworden, daß das entartete Geschlecht zur Vernichtung durch die Fluth reif ist. Oder sollte uns dieser Gegensatz nothwendig auf eine inzwischen eingetretene Veränderung der menschlichen Natur nach ihrer sittlichen Grundbeschaffenheit führen? Die Erkenntniß, welche die

ersten Menschen durch den Genuß vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gewinnen, ist das Wissen um die eigne Nacktheit, Gen. 3, 7.; dieser Zug, in seinem Zusammenhange mit V. 11. K. 2, 25. unbefangen aufgefaßt, deutet doch eher auf ein durch den Sündenfall erwachtes Bewußtsein von einem vorher schon vorhandenen Mangel und Gebrechen, als auf den Eintritt einer Verkehrung in die Sphäre eines schlechthin reinen Daseins. Und was jenes göttliche Urtheil: es war Alles sehr gut, betrifft, so geht es doch ausdrücklich eben nur auf das, was Gott gemacht hat, und ist darum mit einem im Menschen noch wirkungslos verborgen liegenden Keim der Sünde, wenn er seinen Ursprung nur eben im Menschen, nicht in Gott hat, wohl vereinbar. Dabei versteht es sich von selbst, daß dieß Urtheil, welches sich ja eben so wohl auf die nichtintelligenten wie auf die intelligenten Geschöpfe erstreckt, von Allem, was Gott gemacht hatte, nicht die sittliche Güte, sondern nur überhaupt die Angemessenheit an seinem Zweck aussagen soll. —

Und hiermit entsteht uns die Frage, ob denn sonst das A. T. und überhaupt die heilige Schrift etwas lehre von einem heiligen Urstande des Menschengeschlechts zu Anfang seiner Geschichte, aus welchem dasselbe durch die erste Thatsünde in den entgegengesetzten Zustand der natürlichen Sündhaftigkeit übergegangen sei. Daß die Erzählung von der ersten Sünde sowie die Schilderung des derselben vorangehenden Zustandes uns nicht nothwendig auf etwas Weiteres führt als auf ein anfängliches Nochnichthervorgetretensein der Sünde, ist theils für sich klar, theils ergiebt es sich aus dem eben Bemerkten. Aber das Alles ist unsrer ältern Theologie auch nicht die Hauptstütze für die bejahende Beantwortung jener Frage, sondern diese findet sie in den Aussprüchen der Genesis von dem göttlichen Ebenbilde, nach dem die ersten Menschen erschaffen seien, Gen. 1, 26—28. Unter diesem Ebenbilde versteht sie (principaliter)

eine vollkommene Heiligkeit und Weisheit, und behauptet, daß unsre Stammältern dasselbe durch den Sündenfall für sich und alle ihre Nachkommen eingebüßt hätten.

Die Mosaische Urkunde braucht zur Bezeichnung dieses göttlichen Ebenbildes, welches der Mensch im Unterschiede von allen andern irdischen Geschöpfen an sich trägt, zwei Ausdrücke, צֶלֶם und דְמוּת, theils so, daß sie beide zusammen=, theils so daß sie jeden von beiden einzeln setzt, vgl. mit Gen. 1, 26. 28. K. 5, 1. 9, 6. In dieser zwiefachen Bezeichnung fanden die meisten griechischen Kirchenväter und nach ihrem Vorgange Bellarmin und andere katholische Theologen einen Unterschied des Begriffes, indem sie צֶלֶם (*εἰκών*) von den zum Wesen des Menschen gehörigen geistig=sittlichen Anlagen, דְמוּת aber (*ὁμοίωσις*) von der gottähnlichen Vollkommenheit, nach welcher der Mensch als nach seiner Bestimmung zu streben hätte, verstanden. Es liegt in dieser Unterscheidung, dogmatisch betrachtet, ein richtiger Sinn; aber auf exegetischem Standpunkte sind die altprotestantischen Theologen, wie schon aus dem angegebenen Gebrauch der beiden Ausdrücke in der Genesis hervorgeht, unstreitig im Recht, wenn sie diese Auffassung ablehnen und in der Verdoppelung nur die nähere Bestimmung oder Verstärkung des Begriffes sehen *).

Die Socinianer, zum Theil auch die Arminianer, verstehen unter dem göttlichen Ebenbilde die dem Menschen verliehene Herrschaft über die niedern Geschöpfe **). Daß diese Herrschaft mit dem göttlichen Ebenbilde in wesentlichem Zusammenhange steht, ist nach Gen. 1, 26. nicht zu bezweifeln. Allein wie schon die

*) Vgl. Quenstedt a. a. O. P. II, c. I, sect. 1, th. 9. sect. 2, qu. 4 (p. 3. u. 19.). Hollaz Examen theol. acroam. p. 463.

**) Vgl. Fausti Socini praelect. theol. c. III. in der bibliotheca fratrum Pol. tom. I, p. 539. Limborchs theol. christ. l. II, c. 24, 1—4.

Ausdrücke צֶלֶם und דְּמוּת nach ihrem sonstigen Gebrauch im A. T. es näher legen, an die Uebereinstimmung des Ebenbildes mit dem Urbilde in einer wesentlichen Beschaffenheit als an ein gleiches Verhältniß zu Anderm zu denken, so führt auch die Art der Verknüpfung der Sätze V. 26. sowie das Auseinandertreten Beider, des göttlichen Ebenbildes und der Herrschaft über die Erde V. 27. 28. darauf, daß dieser Zusammenhang nicht die Identität, sondern der von Grund und Folge ist. Eben darum weil der Mensch durch das göttliche Ebenbild von der ganzen Natur unterschieden und toto genere über sie erhaben ist, hat er auch die Bestimmung und Macht sie zu beherrschen. Dazu kommt, daß die andern Stellen der Genesis, die des göttlichen Ebenbildes erwähnen, 5, 1. 9, 6., nicht bloß keine Beziehung auf die Beherrschung der niedern Geschöpfe nehmen, sondern auch, besonders die zweite, nach ihrem Zusammenhange kaum gestatten, durch diese Beziehung den Begriff des Ebenbildes zu bestimmen.

Sehen wir uns aber, in der Abweisung dieser Auffassungen mit der altprotestantischen Theologie einverstanden, nach den Beweisgründen für ihre eigne Vorstellung vom Wesen des göttlichen Ebenbildes und von dessen Verlust durch den Sündenfall um, so hat sie aus der Genesis für die erste Bestimmung nichts, für die zweite nur eine Andeutung beizubringen, die jedenfalls als ganz unsicher und zum Beweise unzureichend anerkannt werden muß. Wenn es nämlich K. 5, V. 1. heißt: der Mensch sei geschaffen nach der Aehnlichkeit Gottes, und dann V. 3. gesagt wird: Adam habe einen Sohn nach seiner Aehnlichkeit, nach seinem Bilde gezeugt, so soll darin liegen, daß er nach seinem Falle seinen Nachkommen nicht mehr das Ebenbild Gottes, sondern nur das seine mitzutheilen vermocht habe. — Aber die entscheidendsten Bestimmungen über das Wesen und den Verlust des göttlichen Ebenbildes findet die ältere Dogmatik in Kol. 3, 10. und der

Parallelstelle Eph. 4, 24. *). Denn wenn die erste der beiden Stellen, in welcher allein des göttlichen Ebenbildes — nämlich als Norm der fortschreitenden Erneuerung des neuen Menschen in Christo — erwähnt wird, über das Wesen dieses Ebenbildes nichts enthält, als was etwa aus den Worten: *εἰς ἐπίγνωσιν*, sich herauspressen läßt (die sapientia) **), so greift hier die zweite Stelle ergänzend ein, indem sie von dem neuen Menschen sagt, er sei nach Gott geschaffen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit. Wird nun aber an der ersten Stelle dieses göttliche Ebenbild als ein solches dargestellt, welches erst in der Erneuerung des Menschen durch die Erlösung sich verwirkliche, so finden sich die Theologen dadurch zu dem Rückschluß berechtigt, daß dasselbe durch den Sündenfall verloren gegangen sein müsse.

Gegen diesen dogmatischen Gebrauch der beiden Stellen wäre nun nichts Erhebliches einzuwenden, wenn sich unter dem *καινὸς ἄνθρωπος κατὰ θεὸν κτισθεὶς* oder dem *νέος ἄνθρωπος ἀνακαινούμενος κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν* Adam vor dem Falle verstehen ließe; was aber eben so sehr durch die Ausdrücke des Apostels (namentlich den *νέος ἄνθρωπος ἀνακαινούμενος* Kol. 3, 10.) als durch die unklare und haltlose Natur der Vorstellung selbst ausgeschlossen wird. Der *νέος (καινὸς) ἄνθρωπος* ist ohne Zweifel die heilige Gestalt des menschlichen Lebens, wie sie aus der Erlösung hervorgeht ***). Ist nun dieß der Begriff des neuen Menschen, so kann auch das

*) Vgl. Gerhards loci theol. — de imagine Dei in homine ante lapsum c. 2, §. 30. seq. Quenstedt a. a. O. P. II, c. 1, sect. 1, th. 9 (p. 4.), sect. 2, qu. 5 (p. 26. 27.).

**) So z. B. Quenstedt; Andre wie Gerhard leiten die Weisheit als Bestandtheil des göttlichen Ebenbildes auch aus Eph. 4, 24. ab.

***) Vgl. zu Eph. 4, 23. 24. den Kommentar von Harleß, zu Kol. 3, 10. die Kommentare von Bähr und Böhmer. Doch meinen die ersten beiden Ausleger bei der Anerkennung dieses Sinnes die Beziehung der Stellen auf Gen. 1, 26. festhalten zu können.

κτίζειν an beiden Stellen nicht die erste Schöpfung des Menschen in Adam, sondern nur wie Eph. 2, 10. die zweite neue Schöpfung in Christo bedeuten, vgl. 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. Eph. 2, 15. Dann aber läßt sich in beiden Stellen nicht die geringste unmittelbare Beziehung auf das dem Menschen anerschaffene göttliche Ebenbild entdecken. Ist es Kol. 3, 10. an sich und wegen des ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστὸς am Schlusse des Satzes das Natürlichste unter dem κτίσας Christus zu verstehen, so ist damit auch der Begriff der εἰκών gegeben. Es ist das Bild seines göttlichen Lebens, wie es in dem Leben der Seinen immer reiner und vollkommner sich ausprägen soll, Röm. 8, 29. 2 Kor. 3, 18. Dasselbe sagt in unbestimmterer Weise Eph. 4, 24. — Indessen man könnte dieß zugeben und doch vermittelst jenes Rückschlusses den Begriff des ursprünglichen Ebenbildes durch die beiden Aussprüche auf mittelbare Weise bestimmen wollen. Allein dabei macht man zur Grundlage für die dogmatische Auslegung derselben eine Vorstellung, die ja eben erst aus ihnen erwiesen werden sollte, nämlich daß die Neuschöpfung durch die Erlösung wesentlich nichts Andres sein könne als die Wiederherstellung des Zustandes, in welchem sich Adam vor dem Falle befand. Unstreitig steht die göttliche Ebenbildlichkeit, welche aus der Erlösung hervorgeht, in wesentlichem Zusammenhange mit dem Ebenbilde, welches der Mensch von der Schöpfung her an sich trägt; jenes ist erst die wahrhafte Erfüllung von diesem; nur dazu ist dieses dem Menschen zu Theil geworden, damit er jenes erlange, wenn nicht auf dem graden Wege des treuen Beharrens in der Gemeinschaft Gottes, so auf dem Umwege der Erlösung; allein aus der Natur dieses Zusammenhanges ergiebt sich, daß der Inhalt der Begriffe nicht der gleiche ist.

Läßt sich hiernach das Wesen des göttlichen Ebenbildes in Gen. 1. nicht nach Eph. 4, 24. Kol. 3, 10. bestimmen, so ist

aus diesen Stellen, insofern sie die Angemessenheit an das göttliche Ebenbild als Frucht der Erneuerung in Christo bezeichnen, auch nicht zu folgern, daß jenes Ebenbild dem menschlichen Geschlecht durch den Sündenfall verloren gegangen sei. Eben so wenig läßt sich dieser Verlust aus Gen. 5, 3. ableiten; vielmehr wird, wenn es dort V. 1. heißt: Gott habe Adam ihm selbst ähnlich erschaffen, und dann ohne Erwähnung einer inzwischen eingetretenen Veränderung V. 3: Adam habe einen Sohn gezeugt nach seiner Aehnlichkeit und seinem Bilde, eine unbefangene Auslegung daraus schließen, daß also auch Adams Sohn Gottes Bild und Aehnlichkeit an sich getragen.

Fehlt es nun so gänzlich an einem biblischen Zeugniß für den Verlust des göttlichen Ebenbildes, von welchem Gen. 1. handelt, so finden sich dagegen entschiedene Zeugnisse für das Vorhandensein desselben auch nach der Versündigung des ersten Menschenpaares. Gen. 9, 6. wird die gewaltsame Zerstörung eines Menschenlebens mit schwerster Ahndung belegt und als Grund angegeben, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde gemacht hat — was offenbar voraussetzt, daß der Mensch dieß Bild noch an sich trägt als Siegel seiner Unverletzlichkeit. In einem sehr ähnlichen Zusammenhange erinnert Jakobus 3, 9. daran, daß die Menschen (*«τοὺς ἀνθρώπους»*, nicht *τὸν ἄνθρωπον*) nach dem Ebenbilde Gottes gemacht seien. Ein leichter Behelf, mit dem sich jede willkürliche Einschränkung und Vertauschung der Begriffe rechtfertigen lassen würde, ist es offenbar, wenn die ältere Dogmatik ihre Lehre vom Verlust des göttlichen Ebenbildes mit jenen Stellen durch die Unterscheidung zwischen imago Dei late sive *ἀκύρως* und stricte s. *κυρίως* sic dicta auszugleichen suchte *). —

*) Z. B. Quenstedt a. a. O. p. 3. Ebensowenig läßt sich zu diesem Zweck die Duplicität der Bezeichnung, צֶלֶם, *εἰκών* und דְמוּת, *ὁμοίωσις*, benutzen, um so weniger da an derjenigen Stelle der Schrift, welche das Ebenbild am entschiedensten als ein noch vorhandenes darstellt, Jak. 3, 9., grade *ὁμοίωσις* gebraucht ist.

Mithin läßt sich auch durch Alles, was die heilige Schrift über das dem Menschen anerschaffene Ebenbild Gottes enthält, der Satz nicht begründen, daß Adam durch seinen Fall in die menschliche Natur ein neues ihr bis dahin fremdes Princip gepflanzt habe, welches aller seiner Nachkommen sich bemächtige und sie in Sünde und Schuld verstricke. —

Was wir unter jenem Ebenbilde zu verstehen haben, sagt uns die Genesis zwar nicht ausdrücklich, aber sie legt es uns nahe genug es zu finden. Wenn dort nach der Erzählung, wie die verschiedenen Ordnungen der Naturwesen aus dem schöpferischen Wirken Gottes hervorgegangen, die Erschaffung des Menschen auf eine ganz eigenthümliche Weise eingeleitet wird durch den Beschluß Gottes, ein Wesen zu schaffen nach seinem Ebenbilde und nach seiner Aehnlichkeit, so liegt darin das Urtheil eingeschlossen, daß eben in jenen Ordnungen die Gottähnlichkeit nicht anzutreffen sei. So wird denn dasjenige das Ebenbild Gottes im Menschen sein, wodurch er von allen Naturwesen specifisch verschieden und über sie erhaben ist. Er ist dieß dadurch, daß er *persönliches Wesen* ist*). Gott und seine ewigen Gedanken vermögen auch jene zu offenbaren; aber Ebenbilder Gottes können nur diejenigen Wesen sein, welche eine Offenbarung Gottes sind nicht bloß für Andere, sondern auch für sich selbst, welche überhaupt nicht bloß *sind*, sondern auch *für sich sind*, die ihrer selbst und darum auch Gottes sich bewußten.

Hiernach finden wir die bestimmteste Beziehung auf das dem Menschen anerschaffene, ja vielmehr sein geistiges Wesen konstituirende Ebenbild an einer Stelle, die den Namen gar nicht hat, wohl aber die Sache, Apgesch. 17, 28. 29. Denn daß es irrig ist, wenn ältere und neuere Theologen diese Stelle häufig

*) Vgl. die hiermit übereinstimmenden Bemerkungen von *Nitzsch* im ersten Artikel der protestant. Beantwortung von Möhlers Symbolik — Stud. und Krit. 1834 S. 36. f.

auf das allgemeine Verhältniß Gottes zu dem geschaffenen Sein (auf den concursus generalis) beziehen, daß sie vielmehr ganz von der eigenthümlichen Würde und Bestimmung des Menschen handelt, setzt eine aufmerksame Betrachtung ihres Zusammenhanges außer allen Zweifel. Wird nun hier von dem Menschen im Unterschiede von allen andern Wesen gesagt, daß er in Gott lebe, webe und sei, so haben wir schon früher (S. 185. f.) erkannt, daß er in Gott nur zu sein vermag, sofern er auf die höchste Weise in sich ist. Dieses Insichsein kommt ihm aber dadurch zu, daß er Ichheit, Persönlichkeit besitzt. Und eben dadurch ist er göttlichen Geschlechtes; das γένος der relativen und der absoluten Persönlichkeit ist dasselbe gegenüber den selbstlosen Existenzen. So führt uns der Inhalt dieses bedeutungsvollen Paulinischen Wortes auf das Wesen des göttlichen Ebenbildes als seine Voraussetzung. Daß wir in Gott leben, weben und sind, daß wir seines Geschlechtes sind, wird als Bürgschaft für die Möglichkeit ihn wie durch Tasten in seiner Welt zu finden dargestellt. Gott hat den Menschen sich ähnlich gewollt, damit es ein Wesen gäbe, das der Gemeinschaft mit ihm fähig wäre; darum soll sich der menschliche Geist weder durch die deistischen noch durch die pantheistischen Abstraktionen, die beide darin übereinkommen ihm diese Gemeinschaft abzusprechen, abhalten lassen Gott in dieser Wesensähnlichkeit mit ihm selbst zu erkennen. «Den Menschen erschaffend, theomorphisirte Gott»; darum, fahren wir fort, anthropomorphisirt der Mensch *nicht*, wenn er Gott als menschenähnliches Wesen, als erkennenden und wollenden Geist denkt. Fänden wir uns subjektiv genöthigt, mit jenen Philosophemen Alles, was der menschliche Geist Uebereinstimmendes mit seinem eignen Wesen von Gott aussagt, für bloßes Anthropomorphisiren zu halten, so hätte Gott den Menschen gar nicht unfähiger machen können ihn selbst zu erkennen, als dadurch, daß er ihn nach seinem Ebenbilde erschuf.

Die weitere Entwickelung dieses Begriffes vom göttlichen Ebenbilde im Menschen ist schon in frühern Untersuchungen (im dritten Buch, im vierten Kapitel der ersten Abtheilung) enthalten, nur darauf wollen wir aufmerksam machen, wie alle andern Aussprüche der Schrift über diesen Gegenstand damit zusammenstimmen. Denn ist das göttliche Ebenbild die geistige Persönlichkeit, so kann es natürlich nicht als ein vorübergegangener Zustand, sondern nur als eine Wesensbeschaffenheit des Menschen, mithin als etwas auch im Stande der Sünde noch Vorhandenes betrachtet werden (Gen. 9, 6. Jak. 3, 9.), so ist die Naturbeherrschung seine Folge (Gen. 1, 26.) und das aus der Erlösung hervorgehende Ebenbild Christi seine reale Erfüllung (Kol. 3, 10.).

Hiernach werden wir von den Prädikaten, welche unsre ältere Dogmatik der imago Dei beilegte, diese festzuhalten haben, daß sie naturalis, auch daß sie propagabilis sei, in dem Sinne nämlich, daß keine propagatio stattfindet, ohne daß das Erzeugte das göttliche Ebenbild an sich trüge, diese dagegen ablehnen müssen, daß die imago Dei accidentalis und amissibilis sei, wie denn auch unter Voraussetzung des altprotestantischen Begriffes vom göttlichen Ebenbilde diese Bestimmungen mit jenen sich nicht wahrhaft vereinigen lassen. —

Prüfen wir endlich noch den *innern Grund und Zusammenhang* der Vorstellung vom *Urstande* des Menschen, nach welcher jener Begriff gebildet ist, so wollen wir hier nicht wiederholen, was schon an andern Orten dieser Schrift gegen die Annahme, daß das persönliche Geschöpf von der sittlichen Vollkommenheit angefangen, gesagt worden ist. Nur erinnern wollen wir daran, wie der Begriff der Sittlichkeit die Vermittelung durch freie Selbstthätigkeit fordert *), und wie wir die von

*) Die richtige Erkenntniß dieser Nothwendigkeit spricht sich in jener exegetisch unrichtigen Unterscheidung zwischen εἰκὼν τοῦ θεοῦ (צֶלֶם), der zum Wesen des Menschen gehörigen sittlich-intellektuellen

Anfang vorhandene Möglichkeit des Bösen für die persönliche Kreatur, von der das Wirklichgewordensein desselben der schlagendste Beweis ist, auf keine Weise einzusehen vermögen, wenn gleich von Anfang die sittliche Vollkommenheit ihr Besitzthum war. Und dieß führt uns auf einen innern Widerspruch, in welchen die ältere Dogmatik sich hier verstrickt. Fände sie nämlich, wie etwa Origenes, mit der sittlichen Vollkommenheit des persönlichen Geschöpfes die Möglichkeit des Falles vereinbar, so würde ihre Auffassung des Urstandes zwar nicht mit einer richtigen Einsicht in den Begriff der kreatürlichen Freiheit, aber doch mit sich selbst im Einklange stehen. Allein dieß entspricht ihrer Lehrart keinesweges, sondern sie erkennt ausdrücklich an, daß in der Vollendung der Erlöseten die Möglichkeit zu fallen (labilitas) durch die göttliche Bestätigung im Guten aufgehoben werde. Auch faßt sie diese göttliche Bestätigung nicht mechanisch als einen zur bisherigen Entwickelung ganz äußerlich hinzukommenden Akt Gottes — eine Vorstellung, welche zwar gestattet dem Zustande der ursprünglichen Integrität alle innere sittliche Vollkommenheit, deren das Geschöpf fähig und wozu es bestimmt ist, beizulegen, ohne daß daraus die Erhabenheit über die reale Möglichkeit des Bösen folgte, welche aber die Genugsamkeit der Erlösung beeinträchtigen und die Frage unbeantwortlich machen würde, warum nicht Gott gleich jenem anfänglichen Zustande die Bestätigung ertheilt habe, um so den Fall zu verhüten. Vielmehr lehnt sie diese Vorstellung von der göttlichen Bestätigung im Guten ausdrücklich ab und knüpft dieselbe an die Vollendung der durch die Erlösung vermittelten Gemeinschaft mit Gott *). Aber dann muß sie auch anerkennen, daß dieses Nicht-

Anlage, und ὁμοίωσις (דְּמוּת), der aktuellen Gottähnlichkeit, der Heiligkeit und Weisheit, die von Anfang Aufgabe für den Menschen ist, aus.

*) Gerhard Loci theol. de vita aeterna, §. 75: Ea ipsa natura sui status —, non tantum ex lege Dei extrinseca, ut quidam

bestätigtsein im Guten das Zeugniß eines an dem ursprünglichen Zustande haftenden Mangels ist, welcher wiewohl nicht die Integrität als Sündlosigkeit, so doch die sittliche Vollkommenheit als Heiligkeit im positiven Sinne ausschließt. Daß sie sich weigert dieß anzuerkennen, ist ein innerer Widerspruch, der durch solche unhaltbare Formeln, wie daß der Mensch im Urstande alle Vollkommenheit mit Ausnahme der Bestätigung im Guten besessen habe, nur leicht verdeckt wird.

Als das Mittel dieser göttlichen Bestätigung betrachten unsre ältern Dogmatiker im Einverständniß mit der tiefern Theologie des Mittelalters *) das beseligende Schauen Gottes **). Und gewiß ist, daß, wenn erst dem Menschen dieses höchste Gut zu Theil geworden, an eine Möglichkeit der Sünde für ihn nicht mehr gedacht werden kann. Aber eben darum konnte ihm dieses Gut, das ihm für die Vollendung verheißen ist, nicht von Anfang verliehen werden, weil sein Besitz dadurch bedingt ist, daß die im Wesen der kreatürlichen Persönlichkeit liegende Selbstheit mit dem Princip des Gehorsams gegen Gott in vollkommne Harmonie gebracht sein muß. Der zarte Keim der Pflanze verträgt nicht gleich von Anfang die an sich segnende Macht der Sonnenstrahlen, sondern erst nachdem er sich

Scholasticorum opinantur, beati erunt in bono confirmati. Quenstedt a. a. O. P. I, c. XIV. sect. 1, th. 20. (p. 557.). Vgl. die Bestimmungen über die Bestätigung der guten Engel bei Gerhard a. a. O. de creatione et angelis sect 13. Quenstedt a. a. O. c. XI, sect. 1, th. 20. seq. sect. 2, qu. 6. und Twestens Vorlesungen über die Dogm. der ev. Luth. Kirche B. 2, S. 325. f.

*) Thomas v. Aquino Summa P. I, qu. 100. art. 2: Confirmatur homo in iustitia per apertam Dei visionem.

**) Gerhard a. a. O. Quemadmodum angeli, qui semper vident faciem patris, qui in coelis est, Matth. 18, 10., sunt in bono confirmati et a peccandi periculo liberati, sic beati, utpote futuri ἰσάγγελοι, perfecte sancti et in bono confirmati erunt per et propter beatificam Dei visionem. Vgl. Quenstedt a. a. O.

eine Zeitlang in den dunkeln Schatten der Tiefe entfaltet hat. Das persönliche Geschöpf muß erst durch Selbstentwickelung in der Gemeinschaft mit dem geglaubten Gott in sich und in dieser Gemeinschaft erstarken, um des Schauens Gottes fähig zu werden. Das Korrelat der Ausschließung des göttlichen Schauens vom Urstande wird also jedenfalls die Verneinung der sittlichen Vollkommenheit von demselben Stande sein.

Viertes Kapitel.

Der Ursprung der angebornen Sünde.

Im vorigen Kapitel beschäftigte uns der Widerspruch zwischen zwei Bestimmungen der Sünde, die wir mit gleicher Entschiedenheit festzuhalten uns genöthigt fanden. Die Allgemeinheit der Sünde, ihre Einwurzelung in die menschliche Natur einerseits, die persönliche Verschuldung des Einzelnen andrerseits — es fragte sich, ob das Augustinische Dogma von der Erbsünde Beides mit einander zu vermitteln vermag. Es hat sich uns ergeben, daß es den Widerspruch unaufgelöst läßt, und daß, während es die erste Seite in ihrer vollsten Bedeutung anerkennt, es die andre Seite in ihren begründeten Ansprüchen wesentlich verletzt. Auch davon haben wir uns zur Genüge überzeugt, daß die auf diesem Boden versuchten Vermittelungen, die eine durch Einschränkung der natürlichen Sündhaftigkeit und ihrer Macht die wirkliche Sünde hervorzubringen, die andere durch Verlegung aller persönlichen Verschuldungen in die Urentscheidung des Stammvaters, in der Hauptsache nichts helfen, so lange die beiden Sätze feststehen: alle Menschen sind Sünder, und: wo Sünde ist, da ist Schuld.

Wir brauchen nur die Bedeutung der beiden Momente schärfer in's Auge zu fassen, um den Punkt zu erkennen, von dem allein die Lösung des Problems ausgehen kann. Von der einen Seite hat sich uns eine allen Menschen angeborne Sündhaftigkeit ergeben, aus welcher in jedem zum sittlichen

Bewußtsein Erwachenden wirkliche Sünden hervorgehen, ohne daß doch der Begriff der Sünde, vermöge dessen sie wesentlich Störung, das Nichtseinsollende ist, uns gestattete uns diese Allgemeinheit durch die Auffassung der Sünde als eines nothwendigen Entwickelungsmomentes der menschlichen Natur zu erklären. Auf der andern Seite müssen wir die Schuld der Person in der Sünde anerkennen, und darin liegt nach den Untersuchungen des ersten Buches über den Schuldbegriff das Urtheil, daß sie durch ihre Selbstentscheidung Urheberin ihrer Sünde ist. Die heilige Schrift spricht wenigstens an Einer Stelle, Eph. 2, 3., ihr Schuldig unmittelbar aus über jeden Menschen, wie er von Natur, also von seiner Geburt her ist, und die Kirche hat eine angeborne Schuld namentlich durch ihre Behandlung der Taufe als Kindertaufe immer anerkannt. Daß es aber in der Hauptsache auf dasselbe hinauskommt, wenn man die Schuld nur auf die wirkliche Sünde bezieht, jedoch aus der angebornen Sündhaftigkeit unfehlbar irgend welche wirkliche Sünde entspringen läßt, bedarf nach den Erörterungen des vorigen Kapitels keines weitern Beweises. Eine angeborne Sündhaftigkeit, die Jeden schuldig macht, ist offenbar selbst mit der Schuld unauflöslich verknüpft. So ergiebt sich uns der Begriff einer jenseits unsers zeitlich individuellen Daseins begründeten Sündhaftigkeit, welche, weil sie, sei es nun unmittelbar oder in ihren unfehlbaren Folgen, Schuld mit sich führt, ihren Ursprung in unsrer persönlichen Selbstentscheidung haben muß. Sie bedingt unser Thun, unsre ganze Entwickelung von ihren ersten Anfängen an, und kann doch nur in unsrer eignen That ihren Grund haben.

Dieß wäre nun ein offenbarer Widerspruch, wenn nicht unserm irdisch zeitlichen Dasein irgend eine Existenz unsrer Persönlichkeit voranginge als Sphäre jener Selbstentscheidung, durch welche unsre sittliche Beschaffenheit von Anfang bedingt ist. Und so bricht aus diesen unleugbaren Thatsachen des allgemeinen

menschlichen Lebens und Bewußtseins dieselbe Idee hervor, zu der uns schon eine aufmerksame Untersuchung des Freiheitsbegriffes (im vierten Kapitel des dritten Buches) drängte, die Idee einer außerzeitlichen Existenzweise der geschaffenen Persönlichkeit, von der ihr Leben in der Zeit abhängig ist. Schon in der Entwickelung jenes Begriffes war für uns die Zurechnung im Gewissen ein wichtiges Moment, um so wichtiger, da es die Frage galt, ob und inwieweit uns die Freiheit des Willens den Ursprung des Bösen erklären könne. Dort aber blieben wir einfach bei der Thatsache der Sünde überhaupt stehen, wie sie der Mensch nicht Gott, sondern nur sich selbst als Urheber zuschreiben darf, und wurden schon von hier aus gezwungen die Wurzel der freien Selbstbestimmung zum Guten oder Bösen in der unzeitlichen Region des Intelligibeln zu suchen. Haben wir uns inzwischen überzeugt, daß die Sünde etwas ganz Allgemeines ist unter den Menschen, ja daß sie in die menschliche Natur selbst eingewurzelt ist, so entspringt uns daraus, wenn wir damit die Schuld des Einzelnen an seiner Sünde vereinigen sollen, eine neue und noch bestimmtere Nöthigung zum Uebergange in jene Sphäre. Der Widerspruch zwischen der Allgemeinheit der Sünde und ihrem Ursprung aus der Selbstentscheidung des persönlichen Willens verschwindet, wir sind berechtigt den Hang zum Bösen, nach dem Kantischen Ausdruck, als einen «mit der Menschheit selbst verwebten und darin gleichsam gewurzelten» und doch zugleich als einen «uns von uns selbst zugezogenen» zu betrachten, wenn Jeder, der in diesem irdischen Zeitleben mit der Sünde behaftet erscheint, in seinem außerzeitlichen Urstande seinen Willen abgewandt hat von dem göttlichen Lichte zur Finsterniß der in sich versunkenen Selbstheit.

Allerdings liegt hiernach die Lösung des tiefsten Räthsels unsers Daseins nicht unmittelbar in den Thatsachen selbst, die das Räthsel enthalten. Die aufmerksamste Betrachtung und sorg-

fältigste Analyse dieser Thatsachen wird für sich allein schwerlich zu einem andern Ergebniß führen, als zu der Anerkennung, daß hier ein unauflöslicher Widerspruch vorhanden sei. Die Erklärung liegt eben hinter den zu erklärenden Thatsachen, und doch wieder in solcher Nähe, daß sie aus einer genauen Bezeichnung und lebendigen Zusammenfassung derselben unmittelbar hervorspringt. Grade eine tief ernste religiöse Ansicht findet es vielleicht rathsam das Mysterium unsers sittlichen Daseins unentschleiert wie das Bild zu Sais stehen zu lassen; sie betrachtet es wohl als Vorwitz, wenn Einer wagt an den Schleier zu rühren und nach dem Wort des Dichters, doch in anderm Sinn, durch Schuld zur Wahrheit zu gehen. Und doch sagen alle diejenigen im Grunde und implicite schon dasselbe, welche nur überhaupt jene Thatsache in ihrer Doppelseitigkeit entschieden anerkennen, das allgemeine, jedem Menschen angeborne Sündigsein und die persönliche Verschuldung darin. Namentlich braucht man das Theologumenon von der unmittelbaren Theilnahme der Nachkommen Adams am Sündenfall oder die mystisch-realistische Theorie über letztern nur ernstlich beim Worte zu nehmen, um aus ihren Sätzen die Anerkennung eines dem individuellen Zeitleben vorangehenden gemeinsamen und doch für Alle persönlich freien Urfalles abzuleiten.

Soll sich aber dieses Princip in seiner Wahrheit erweisen, so muß es sich selbst aus der unbestimmten Allgemeinheit, in der wir es bisher bezeichnet haben, zu vollerer Bestimmtheit entfalten. Es fragt sich indessen, was uns bei der Erkenntniß seiner weitern Bestimmungen leiten soll? Daß die heilige Schrift darüber schweigt, muß jede unbefangene Betrachtung, die ihr ja nicht durch allegorisirende Aus- oder vielmehr Einlegungen die eignen Gedanken wird aufdrängen wollen, gewiß zugestehen; warum sie

darüber schweigt, wird weiter unten erhellen. Sollen wir nun vielleicht jedem sich auf sich selbst besinnenden Menschen ein unmittelbares Bewußtsein von dieser ursprünglichen von der Zeit unabhängigen Selbstentscheidung, wodurch er schuldig geworden ist und der Sünde eine Macht über sich eingeräumt hat, ein Bewußtsein nicht bloß von dem Vorhandensein einer ursprünglichen Schuld, sondern auch von dem bestimmten Inhalt der sie begründenden That zuschreiben? Mit dieser Frage haben wir uns schon früher (Bd. 2, S. 206. f.) in allgemeinerer Beziehung beschäftigt. Die Antwort war eine zwiefache, einerseits daß es ein empirisches Bewußtsein von jener That überhaupt nicht geben könne, sondern daß ihre Erkenntniß nur auf spekulativem Wege zu gewinnen sei, andrerseits, mit Verweisung auf die Untersuchungen dieses Buches, daß die auf diese zeitlose Selbstentscheidung deutenden Thatsachen sich im Bewußtsein des ernst gesinnten Menschen so aussprechen, als hätte er von der die sittliche Gestaltung seines zeitlichen Lebens bedingenden Urthat eine wirkliche Erinnerung. Es ist hier der Ort diese Sätze zu erklären. Eine zeitlose Selbstentscheidung zum Bösen vermag schon darum nicht unmittelbar Inhalt unsers empirischen Bewußtseins zu werden, weil sie, eben als zeitlose, die Bestimmung nicht an sich hat, ohne die sie von demselben gar nicht als That erkannt werden kann, die Bestimmung, erst ein Geschehendes, dann ein Geschehenes, Vorübergegangenes zu sein. Reflektirt sie sich irgendwie in unserm zeitlich bedingten Bewußtsein, so kann das nicht in der Gestalt eines Bösesthuns, sondern nur in der eines von Anfang vorhandenen Böseseins, eines beharrenden sündlichen Zustandes geschehen, doch so daß dieser Zustand zugleich, wiewohl das Bewußtsein ihn nicht aus einem Thun hervorgegangen weiß, von ihm als ein mit Schuld behafteter aufgefaßt wird. Und eben dieß ist die Art, wie das Gewissen uns die Sünde im eignen Leben betrachten lehrt. Es verklagt uns nicht bloß wegen unsers

Sündethuns, sondern auch wegen unsers Sündigseins, und zwar nicht bloß wegen eines solchen Sündigseins, welches wir uns irgendwie als Erzeugniß unsrer Thatsünden nachzuweisen vermöchten, sondern auch wegen eines solchen, welches als allen Thatsünden vorangehend sich zu ihnen nur verursachend, nicht verursacht verhalten kann. So wie das sittliche Bewußtsein erwacht, findet es die Entzweiung des Lebens mit seinem heiligen Gesetz als einen schon vorhandenen Zustand, als das natürliche Sein des Menschen überhaupt, und behandelt den Einzelnen nichtsdestoweniger, ohne sich an die Exceptionen der Allgemeinheit und der daraus sich scheinbar ergebenden Nothwendigkeit zu kehren, deßhalb als schuldig. Es hat kein unmittelbares Wissen von jenem zeitlosen Sündenfall, aber es verfährt ganz so, als hätte es ein solches Wissen.

Und hiernach wird sich nun auch ermitteln lassen, was uns in der Bestimmung des Inhalts jener Urentscheidung leiten soll. Haben wir erst auf spekulativem Wege die Sphäre des Seins gefunden, auf welche die Phänomene unsrer Erfahrung und unsers sittlichen Urtheils, mit einander verknüpft, hindeuten, so vermögen wir auch weiter zu erkennen, wie in diesen Phänomenen der bestimmte Inhalt jener intelligibeln Thatsache sich abspiegelt. Es ist der Wille, dessen Urentscheidung nur in dieser zeitlosen Sphäre des Seins möglich ist. — Im Begriff des Willens liegt, daß er nicht verkehrt werden, sondern sich schlechterdings nur selbst verkehren kann. Haftete nun bei seinem Hervortreten in der zeitlichen Entwickelung des Einzelnen an ihm keinerlei Verkehrung als beharrende Beschaffenheit, so würde daraus zwar noch nicht nothwendig eine von aller Störung freie Bethätigung desselben folgen; denn es ließe sich ja denken, daß in die niedern Gebiete des Lebens Unordnungen eingedrungen wären, die ihm hemmend entgegenträten. Aber wenn er gleich diese Hemmungen nicht mit Einem Schlage zu vernichten vermöchte, so würde er, vorausgesetzt daß er seine eigne Reinheit bewahrte, doch nur als

ein von ihnen leidender erscheinen, bis er sie allmälig völlig überwunden hätte als der rechte Erlöser des menschlichen Lebens von seinen Banden. Auch dann würde unsre sittliche Entwickelung durch Momente des Zwiespaltes und Kampfes führen; aber Unzählige, alle die, deren persönlicher Wille sich während dieser Entwickelung nur ablehnend und gegenwirkend gegen diese in den niedern Gebieten eingetretene Störung verhielte, würden frei sein von Schuld und somit von dem Bedürfniß der Versöhnung und Sündenvergebung.

Dem Allen aber widerspricht die Erfahrung auf das Entschiedenste. Sie zeigt uns die Sünde nirgends lediglich als eine widerwillig getragene Naturstörung, die dann im Fortschritt der Entwickelung durch die Reinheit des Willens von selbst verschwände, sondern überall, wenn gleich in den verschiedensten Formen, als eine Abweichung des Willens selbst, die mit den anderweitigen Impulsen im Bunde ist. Darum trifft jeder Mensch, in welchem das sittliche Bewußtsein geweckt ist, nicht etwa bloß ein Element von Sünde als ein dem eignen Willen fremdes Geschick in sich, sondern er findet sich selbst in Schuld verwickelt. So haftet denn an uns Allen von Anfang eine aus Selbstverkehrung entsprungene Störung des Willens als beharrende Beschaffenheit, als ein habituelles Sündigsein, welches als Urschuld und Princip aller weitern Verschuldung nichts Andres ist und nichts Andres sein kann als unser zeitloses Thun. Ließe sich dieß auch überall auf die sogenannte Schwäche des Willens gegen die Reizungen der sinnlichen Lust zurückführen, der Wille würde diese Schwäche gegen die Reizungen zum Verkehrten nicht als allgemeine Beschaffenheit an sich tragen, wenn er nicht durch eine ursprüngliche Selbstentscheidung in allen Menschen ein Element der Verkehrung in sich selbst aufgenommen hätte.

Hiermit begreift sich auch der von der Geschichte der Theo=

logie und Philosophie hinreichend bezeugte mächtige Reiz, die Sünde gradezu aus dem Begriff der menschlichen Natur selbst herzuleiten und sie so zu einem an sich Nothwendigen zu machen. Gewissen und Religion werden nie aufhören gegen diese Ableitung zu protestiren, und sie sind dabei um so mehr in ihrem vollen Rechte, da aus dem Begriffe der Sünde unmittelbar ein gleicher Protest folgt. Aber den Quell des Irrthums zu entdecken und ihm die scheinbare Stütze, die er an dem Charakter der Sünde als allgemeiner Naturbeschaffenheit hat, wirklich zu entreißen, das vermag allerdings nur die spekulative Theologie durch die Einsicht in die unzeitlich freie Selbstbestimmung, durch welche die zeitliche Entwickelung der menschlichen Natur in der Gesammtheit ihrer Individuen bedingt ist.

Dieses allgemeine Wesen des natürlichen Verderbens in der Region des Willens ist die allem menschlichen Leben eingeborne selbstsüchtige Grundrichtung, zu welcher sich das Ich unabhängig von aller Zeit und vor aller Zeit selbst bestimmt hat. Wir wollen den Unordnungen der sinnlichen Natur ihre durchgreifende Bedeutung keinesweges absprechen; ja es läßt sich auch nicht leugnen, daß an jedem Menschen von seiner Geburt her diese Störung in irgend einer Form haftet, bald mehr als Hang zu sinnlicher Trägheit, bald als Keim positiver Genußsucht und ungestümer sinnlicher Leidenschaften, bald als übermäßige Furcht vor sinnlichem Uebel, bald als ungeordnete Neigung zur sinnlichen Lust. Von dem Allgemeinen aber, was durch alle diese verschiedenen Gestaltungen hindurchgeht — wir können es als ein Sträuben der sinnlichen Natur nur Organ des Geistes zu sein bezeichnen —, haben wir uns schon in einer frühern Untersuchung (im zweiten Kapitel des zweiten Buches) überzeugt, daß in ihm der eigentliche Kern der Sünde keinesweges enthalten ist, sondern daß es erst eine reale Folge aus diesem Kern ist, die sein Wesen oder Unwesen in einer zweiten, abgeleiteten Sphäre ausprägt,

gleichsam eine Verkörperung jenes geistigen Princips der Sünde. So weit entfernt ist diese Unbotmäßigkeit der sinnlichen Natur gegen den Geist das schlechthin und unter jeder Bedingung Böse zu sein, daß sie, wiewohl, an sich betrachtet, ein Widerspruch gegen den Begriff des Menschen, doch zum wirklich Bösen nur wird, insofern der Wille des Geistes auf das Gute geht, ja daß sie im entgegengesetzten Falle sogar zu einer Hemmung des Bösen werden kann.

Und ein andres als ein solches ganz geistiges Böses läßt sich dem außerzeitlichen Urstande der kreatürlichen Persönlichkeiten, welcher zugleich der Stand einer aller Leiblichkeit noch entbehrenden Existenz ist, gar nicht zuschreiben, wie es denn eine sich unmittelbar selbst aufhebende Vorstellung ist, die mit Kant (vgl. Bd. 1, S. 409. f.) das intelligible Böse in die Maxime setzt, die Triebfeder des Gesetzes den sinnlichen Antrieben gelegentlich unterzuordnen. Wen darum jene Kritik der Sinnlichkeitstheorie und die genetische Entwickelung der Sünde in der ersten Abtheilung des ersten Buches noch nicht davon überzeugt hat, der wird uns, wenn er anders die weitern Schritte der Untersuchung mit uns gethan hat, doch hier zugeben müssen, daß das innerste Wesen der Sünde, das Böse im Bösen ganz spiritueller Natur ist. Auf diesem spirituellen Urbösen beruht es, daß die geistige Erhebung überhaupt nichts weniger als ein sicherer Schutz gegen die Macht der Sünde ist. Nicht bloß fällt der Mensch aus seinen edeln Aufschwüngen und erhabenen Begeisterungen oft im Nu in die niedrigste Sinnlichkeit herab, sondern was noch grauenhafter ist, auf dem Gipfel seiner höchsten Gedanken und seiner geistigsten Bestrebungen, stehen sie nicht unter einer höhern Zucht, liegt ihm der Uebergang in diabolischen Hochmuth und ruchloses Spiel mit allem Heiligen, in Verbrechen der innern That, gegen welche die Verirrungen entarteter Sinnlichkeit wahre Kindersünden sind, in furchtbarster Nähe. —

Einen Grund der Sollicitation zu dieser selbstsüchtigen Urentscheidung brauchen wir außer dem eignen Grunde der bedingten Persönlichkeit nicht zu suchen. Die geistige Selbstheit, welche die kreatürliche und dennoch unzeitliche Wurzel dieser Persönlichkeit ist, und ohne welche dieselbe der Alles heiligenden und verklärenden Liebe nicht fähig sein würde, ist dieser somit von der Schöpfung in ihren Centralwesen unabtrennliche Sollicitationsgrund zu einer Entscheidung, welche böse sein kann; aber sie selbst in ihrer normalen Stellung hört darum nicht auf als Bedingung der Liebe Moment des Guten zu sein. Die Möglichkeit ihrer Erhebung zum herrschenden Princip, ihres Abfalls von Gott sollte nach der ewigen Ordnung der Dinge nur darum in dem außerzeitlichen Bewußtsein sein, damit ihr Wirklichwerden ausgeschlossen würde und so die geistige Selbstheit als eine reine in das zeitlich sich entwickelnde Leben einträte. Allein weil diese Selbstheit als außerzeitliche Selbstbestimmen aus dem (subjektiv) Unbestimmten ist, so ist es schlechterdings nicht zu verhindern, wenn ihre Urentscheidung, jene Ordnung durchbrechend, die in ihrem eignen Grunde liegende Möglichkeit der Losreißung von Gott thatsächlich verwirklicht.

Geht nun dem zeitlichen Werden unser Aller auf unzeitliche Weise eine Urentscheidung der Selbstheit voran, wodurch sich dieselbe als herrschendes Princip gesetzt hat, so begreift es sich, warum das irdische Leben in seinen allgemeinen Ordnungen, in dem ganzen Gange seiner Entwickelung auf nichts so sehr angelegt ist als darauf, die Selbstheit zu bändigen und zu unterwerfen. Entsagung, Selbstverleugnung predigt es uns, wohin wir uns wenden; vom ersten Erwachen unsers Bewußtseins an tönt uns diese harte Lehre entgegen; unsre liebsten Wünsche sollen wir unter den gebietenden Willen Andrer beugen, uns an Ordnungen gewöhnen, die wir nicht gemacht, Autoritäten verehren, deren Gründe wir nicht einsehen. Kein von uns ent-

worfener Lebensplan, wenn ihm die Erkenntniß der Nothwendigkeit uns zu resigniren nicht etwa schon von vorn herein alle Bestimmtheit geraubt hat, wird wirklich ausgeführt; was wir recht festhalten wollten, wird uns durch die Gewalt der Umstände entrissen, und uns Andres aufgedrängt, wovon wir uns nichts träumen ließen. Kein einzelnes Werk bleibt wahrhaft unser eigen; sein Heraustreten aus uns ist auch sein Eintreten in unberechenbare Verknüpfungen, in denen es uns bald als ein mehr oder minder Fremdes erscheint, ja oft zu einer hemmenden Schranke uns selbst, unsern eigensten Neigungen gegenüber wird. An dem Sträuben gegen diese drängenden Mächte erfüllt sich immer auf's neue das Wort: fata volentem ducunt, nolentem trahunt; der Gewalt, die sie uns anthun, können wir grade nur dadurch einigermaßen Herr werden, daß wir ihrem Antriebe, soweit es der innere Ruf unsrer Eigenthümlichkeit gestattet, nachgeben; aber die Lösung des Zwiespaltes liegt erst in dem Vertrauen, daß auch in den Umständen wie in den Eigenthümlichkeiten die göttliche Leitung waltet, und in der Erkenntniß, daß grade dieses Brechen unsers Eigenwillens zur nothwendigen Zucht unsers Geistes gehört. Denn wie die zügellose Selbstheit durch und durch böse bleibt, wenn sie auch in ihren äußern Handlungen mit den Ordnungen der bürgerlichen Sittlichkeit in irgend einem Menschen leidlich zusammentreffen sollte, so ist die ernste Zucht der Boden, auf welchem die wahre Tugend allein zu gedeihen vermag, und der Gehorsam die feste und herbe Wurzel, aus welcher das herrliche Gewächs der ächten Freiheit sich entwickelt. Im sittlichen nicht minder als im ästhetischen Gebiet gilt das schöne Wort des Dichters:

> Vergebens werden ungebundne Geister
> Nach der Vollendung reiner Höhe streben;
> In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
> Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben. —

Forschen wir ferner nach dem Grade, in welchem der menschliche Wille in jener aller (zeitlichen) That vorangehenden Urentscheidung sich verkehrt hat, so tritt uns von vorn herein eine schon von Kant hervorgehobene*) zwiefache Möglichkeit entgegen. Der eine Grad wäre die offne Empörung der nur sich selbst wollenden Selbstheit gegen Gott und sein heiliges Gesetz, der Entschluß sich an dasselbe gar nicht zu kehren. Der andre Grad wäre die Zweideutigkeit, den Willen Gottes zwar im Allgemeinen zu wollen, aber ihm die Richtung der Selbstheit auf sich selbst vorzuziehen. Jener Grad bejaht nur die Selbstheit und verneint entschieden den göttlichen Willen; dieser Grad bejaht außer der Selbstheit auch den göttlichen Willen, aber limitirt dessen Forderung so weit als sie mit dem Interesse der Selbstheit in Widerstreit geräth.

Die Frage, welcher Grad der Selbstverkehrung den menschlichen Willen in dem Urgrunde ihrer Existenz zuzuschreiben ist, läßt sich natürlich nur auf der Grundlage der Erfahrung beantworten. Kant fordert uns auf uns zu fragen, ob wir uns auch unmittelbar eines Vermögens bewußt seien, jede noch so große Triebfeder zur Uebertretung (Phalaris licet imperet ut sis falsus et admoto dictet perjuria tauro) durch festen Vorsatz zu überwältigen, und meint, Jedermann werde gestehen müssen, er wisse nicht, ob, wenn ein solcher Fall einträte, er nicht in seinem Vorsatz wanken würde**). Gesetzt nun auch, es fänden Einige diese Anklage gegen das menschliche Geschlecht überhaupt nicht hinreichend begründet und stellten sich dem Ankläger als solche, die gewiß wären auch nicht in die kleinste

*) Rel. inn. der Grenzen der bl. Vern. S. 31. f. Doch schreibt Kant dem höhern Grade eigentlich nur eine ganz abstrakte Denkbarkeit zu; in der Wirklichkeit hält er ihn nicht für möglich.

**) A. a. O. S. 58.

Sünde zu willigen, wenn sie gleich dadurch den entsetzlichsten Martern entgehen könnten, so würden sie doch jedenfalls selbst gestehen, daß ihnen diese schlechthin unüberwindliche Heldentugend doch nicht wie von Natur eigen sei, sondern daß sie dieselbe erst hätten erringen müssen durch viele und schwere Kämpfe mit sich selbst. Und dieß wäre für die Auflösung des Problems, mit dem wir uns eben beschäftigen, genügend; der Mensch, wie er von Natur ist, in den edelsten wie in den übelgeartetsten Individuen, könnte dann doch die schlechterdings verwerfliche «Maxime» nicht ableugnen, im härtesten Kollisionsfalle die Pflicht dem Interesse der Selbstheit unterzuordnen. Daß diese Maxime so ganz in die Natur des Menschen verwachsen ist, daß wir, wenn in solchem Falle einer danach handelt, weniger Abschen als, im Bewußtsein gleicher Gebrechlichkeit *unsrer* Tugend, Mitleiden empfinden, kann unsre Beurtheilung derselben nach den Ergebnissen unsrer bisherigen Untersuchungen nicht umstoßen, sondern nur bestätigen. Es ist eben die jenseits des zeitlichen Lebens unser Aller liegende Urentscheidung, welche nach der Bestimmtheit ihres Inhalts in jener uns natürlichen Maxime sich ausprägt.

Andrerseits hat an diesem bestimmten Inhalt, wie wir ihn vorher bezeichnet haben, die im ersten Kapitel dieses Buches nachgewiesene *Schranke des natürlichen Verderbens* ihr Princip. Offenbar ist dieß Verderben kein vollendetes, keine entschiedene, sich folgerichtig durchführende Aufkündigung des Gehorsams gegen Gottes Willen. Ja wiewohl wir durchaus nicht berechtigt sind, eine solche Alleinherrschaft der Selbstsucht im Willen des persönlichen Geschöpfes, die auch nicht die geringste Neigung zum Guten übrig läßt, für eine sich selbst widersprechende Vorstellung zu erklären, so müssen wir doch zugeben, daß wir von der Wirklichkeit eines solchen Zustandes uns keine anschauliche, also in dem innern Zusammenhange ihrer Momente klar erkennbare Vorstellung zu machen vermögen. Der natürliche

Wille des Menschen ist mit sich selbst im Zwiespalt, und bleibt es, insofern von seiner Beschaffenheit im Ganzen die Rede ist, auch bei fortschreitender Steigerung seines Verderbens durch neue Verschuldungen im irdischen Leben der Regel nach immerdar. Nicht aus der schlechthin lichtlosen Finsterniß, sondern aus der Nacht, der noch ein Dämmerschein des Tages geblieben ist, steigt unsre sittliche Entwickelung in der Zeit empor, und eben darauf beruht der tiefe Zug zum Lichte, auf dessen Entgegenkommen jede sittlich religiöse Einwirkung auf das erwachende Leben rechnen kann, wenn sie ihr Werk nur früh genug beginnt. Dieser Zug ist insofern That des Menschen, als er die Grenze ausdrückt, bis zu welcher sein ursprünglicher Fall durch Selbstverkehrung sich erstreckt. Nicht so entschieden hat sich sein Wille von seinem ewigen Grund und Maß losgerissen, daß diesem nicht noch eine bestimmende Macht geblieben wäre, aus deren Gegenwirkung gegen das herrschende Princip der Selbstsucht der seltsam gemischte, schwankende Zustand entspringt, in dem wir den natürlichen Menschen im Allgemeinen finden. —

Wollten wir nun allen persönlichen Kreaturen in dem zeitlosen Urstande ihres Wesens eine solche Selbstverkehrung zuschreiben, so würden wir das Problem, das sich in dieser Sphäre lösen soll, in sie selbst wieder hineintragen. Die Aufgabe ist, den äußerst scheinbaren Schluß von der Allgemeinheit der Sünde auf ihre metaphysische Nothwendigkeit in seiner Falschheit darzuthun oder, was dasselbe sagt, mit jener Allgemeinheit die Selbstverschuldung des Menschen in der Sünde zu vereinbaren. Wird nun die Allgemeinheit des Bösen auch in das Gebiet der intelligibeln Urentscheidungen übergetragen, so bricht jene Nothwendigkeit grade da, wo sie überwunden und in lauter Freiheit verwandelt werden sollte, in ihrer vernichtendsten Gewalt hervor. Allein zu dieser Uebertragung sind wir, wenn die hier entwickelte Idee nicht mit der gänzlich verschiedenen Lehre von einem Abfall als

dem Grunde endlichen und individuellen Seins verwechselt werden soll, durchaus nicht veranlaßt. Vielmehr läßt uns die Erwägung des Freiheitsbegriffes in Uebereinstimmung mit dem religiösen Glauben der meisten Völker ahnen, daß ein Theil der Geisterwelt durch seine Urentscheidung sich ein sittliches Dasein im ungestörten Einklang mit Gott begründet hat, um seine anerschaffne Reinheit in stetiger Entwickelung zur freien Heiligkeit zu erheben. Eben so wenig sind wir nach dem kurz zuvor Bemerkten berechtigt die Möglichkeit zu leugnen, daß ein andrer Theil jener Wesen sich ganz und entschieden von Gott abgewandt, wodurch denn für ihre Existenz in der Zeit jede Neigung zum Guten ausgeschlossen sein würde.

Schon daraus ergiebt sich, daß den religiösen Vorstellungen von Engeln und Teufeln doch wohl etwas Realeres zum Grunde liegen muß, als etwa nur das in unsrer Phantasie sich abspiegelnde abstrakte Ur= und Zerrbild unsers eignen sittlichen Zustandes, und jede Ansicht muß dieß erkennen, die, wenn sie gleich den außerzeitlichen Urstand ablehnen zu können meint, doch das Verhältniß zwischen Freiheit und Sünde in seiner tiefen Bedeutung würdigt. Somit fehlt es dem, was uns Christus und die Apostel, wenngleich nur in gelegentlichen Andeutungen, von Engeln und Teufeln lehren, keineswegs an Anknüpfungspunkten in dem aus seinem eignen Kern sich unbefangen entwickelnden religiösen Bewußtsein. Man muß nur eben nicht vergessen, daß die eigentliche Wurzel des Interesses, welches die christliche Lehre an der Existenz dieser Wesen nimmt, in der sittlichen Grundbeschaffenheit derselben und deren Unterschiede von dem sittlichen Zustande des Menschen liegt; was sich auch aus der heiligen Schrift leicht nachweisen läßt.

Wenn aber die Gattungs= und Art=Unterschiede in der Schöpfung, namentlich die verschiedenen Wesensordnungen im Gebiet der persönlichen Kreatur keineswegs, wie Origenes will,

als Erzeugniß des ursprünglichen Falles in der Geisterwelt anzusehen sind, sondern demselben vielmehr dem Begriffe nach vorangehen, so will uns die eben erörterte Schwierigkeit an einem andern Punkte noch einmal entgegentreten. Müßten wir annehmen, daß alle Wesen, in denen der Begriff des menschlichen Geistes seinen Grundbestimmungen nach auf außerzeitliche Weise realisirt ist, soweit er in dieser Region einer Realisirung fähig ist, an jener ursprünglichen Verschuldung Theil genommen, würden wir da den Schluß vermeiden können, daß diese Verschuldung aus irgend welchen Momenten in dem Begriffe des menschlichen Geistes selbst abfolge? Aber auch hier steht der Annahme nichts entgegen, daß unzählige Wesen derselben Ordnung mit uns in ihrer ursprünglichen That die Möglichkeit des Bösen von der Verwirklichung ausgeschlossen, wenn wir gleich von den Verhältnissen, unter denen sie in Folge dieser Selbstentscheidung in die Zeitlichkeit eingeführt werden, nichts weiter zu wissen vermögen, als daß sie in wesentlicher Analogie mit den Grundbestimmungen der irdisch-menschlichen Existenz stehen müssen. Nur von Einem menschlichen Willen wissen wir, daß er im Urgrunde seiner Selbstbestimmung die Einheit mit dem Willen Gottes bewahrt hat, von der wir Alle abgefallen sind; wir wissen es, weil, wenn auch ihm eine ursprüngliche Schuld und Macht der Sünde in dieß zeitliche Dasein gefolgt wäre, weder die ungetrübte, alle Versuchungen überwindende Heiligkeit seines Wandels noch der ungestörte Einklang seines Bewußtseins von seinem Verhältniß zu Gott sich würde erklären lassen.

Dieß führt uns auf die Frage, wie weit der bestimmende Einfluß dieser intelligibeln That auf die empirische Wirklichkeit unsers sittlichen Bewußtseins und Handelns reicht. Zunächst offenbart sie sich in dem Bewußtsein einer ursprünglichen Verschuldung, wie sie an unsrer Natur in ihrem dermaligen Zustande haftet. Eben dadurch daß ein tieferes sittliches Bewußt-

sein uns nöthigt diese Verschuldung als eine an unsrer Natur haftende und wiederum die an unsrer Natur haftende Störung als unsre Verschuldung anzuerkennen, weist es auf jene intelligible That zurück. Diese Urschuld, durch welche dieselbe unser in der Zeit sich entwickelndes Bewußtsein bindet, ist demnach auf keine Weise von unsrer realen Gebundenheit durch unsre eigne Urentscheidung zu trennen. Real gebunden sind wir dadurch, daß unser Wille von Natur ein in sich gebrochener, mit sich selbst entzweiter ist.

Dieses zwiefache Band, mit dem sich der Mensch, als empirischer betrachtet, gefesselt findet, vermag er nicht selbst zu lösen. Denn die Entwickelung kann ihr eignes Princip nicht aufheben, die Grundrichtung, die ihr durch dasselbe gegeben ist, nicht in die entgegengesetzte umwandeln, sondern alle ihre Bewegungen und Veränderungen aus ihr selbst geschehen innerhalb dieser Grundrichtung. Die Befreiung des gefallenen Menschen von der Schuld und Macht der Sünde ist nur dadurch möglich, daß sich Gott selbst seiner annimmt und ihn durch die Versöhnung und Rechtfertigung in Christo aus freier Gnade zu seiner Gemeinschaft zurückführt. Und auch hier ist an eine Annihilirung des Geschehenen, wodurch es zum Ungeschehenen gemacht würde, nicht zu denken, weil sich dabei überhaupt nichts denken läßt. Die verkehrte Urentscheidung, insofern sie als außerzeitliche die negative Bedingung der gesammten sittlichen Entwickelung nach ihrer besondern Bestimmtheit ist, ist der beharrende dunkle Grund des menschlichen Bewußtseins, aber durch die That der göttlichen Gnade, die eine Sühne stiftet und einen neuen Anfang schafft, zum Hintergrunde gemacht, der nur ist, insofern er aufgehoben ist. Auch in ihrer Vollendung werden die Geheiligten doch stets die Geretteten des Herrn sein, nicht die Unschuldigen, in deren Selbstbewußtsein die Sünde überhaupt nicht ist, sondern die Erlöseten, die ihre Schuld bedeckt wissen durch die Vergebung. —

Was endlich das Verhältniß unsrer Leiblichkeit und mithin, da keine Leiblichkeit ohne Stoff denkbar ist, unsrer Materialität zur Ursünde betrifft, so brauchen wir kaum erst ausdrücklich hervorzuheben, weil es sich ohnehin aus dem ganzen Zusammenhange unsrer Untersuchungen klar ergiebt, wie fern wir sind von der Platonisch-Philonisch-Origenistischen Auffassung des Leibes als eines Gefängnisses der Seele, in welches dieselbe zur Strafe ihres vorirdischen Abfalles von Gott eingeschlossen worden. Die mannigfachen Modifikationen dieser Ansicht, die zu dem Geiste des orientalischen Heidenthums besser stimmt als zu der Religion der Offenbarung, kommen darin mit einander überein, daß sie die Materie als ein der wahren Wirklichkeit des bedingten Seins feindliches Princip betrachten, und die Schwierigkeit bleibt dann gleich groß, mag man dasselbe als ein zweites Ursprüngliches Gott gegenüberstellen, oder es unmittelbar von Gott geschaffen werden lassen. Ist die Materie überhaupt der Ausdruck der von den endlichen Einzelwesen unabtrennlichen Grenze und ihrer daraus nothwendig entspringenden Beziehung auf einander, so läßt sich freilich einsehen, daß Gott kein unmittelbares Verhältniß zur Materie hat, wohl aber ein mittelbares und darum nicht minder positives. Denn nicht für Gott, das an sich schlechthin relationslose und damit über alles Leiden (Bestimmtsein von außen) erhabene Wesen, hat sie Bedeutung, sondern nur für bedingtes Sein. Dieses aber kann aus seinem rein geistigen Urstande nicht zur lebendigen Individualität und damit zur vollen Wirklichkeit des Daseins gelangen, wenn nicht die geistige Monade, die sich ursprünglich nur auf Gott, aber noch nicht auf andere Einzelwesen ihres Gleichen bezieht, die ihr immanente Grenze sich objektivirt und als Seele eines Leibes Natur wird. Denn nicht als dieses einsame Atom, was sich nur auf Gott und nur sich auf Gott bezieht, sondern erst in der Beziehung auf andres gleichartiges Sein, in der wechselseitigen Ergänzung der Einzelwesen, als Glied einer organi-

schen Gemeinschaft vermag sie jene volle Wirklichkeit des Daseins zu gewinnen. Diese wechselseitige Beziehung und Ergänzung aber ist nicht möglich ohne Vermittelung einer Leiblichkeit, also Materialität. Erst durch dieses Objektivwerden ihrer immanenten Grenze wird den geschaffenen Geistern auch gewährt in sich selbst als Einzelwesen zurückzukehren und ihre innere Identität in der Unterscheidung ihrer selbst von allen andern Wesen zu ergreifen. Sind sie nun durch den göttlichen Willen zur vollen Wirklichkeit der Existenz geordnet, so hat auch die Bedingung dieser Wirklichkeit, die Materie, den göttlichen Willen zu ihrem Princip.

Läßt sich von hier aus die Materie, näher die Leiblichkeit als nothwendige Vermittelung für die Entwickelung des endlichen Geistes aus seinem intelligibeln Grunde erkennen, so hat es doch noch eine besondere Bewandtniß mit dieser unsrer irdisch materiellen Leiblichkeit. Der platte Verstand hat in den Vorstellungen von dem Ursprunge dieser Leiblichkeit aus der Sünde, wie sie vornehmlich von mehrern theosophischen Mystikern der neuern Zeit, von Antoinette Bourignon, Pordage, Poiret mit sinnreicher Phantasie ausgebildet worden sind, niemals etwas Andres als willkürliche Träumereien finden können *); eine tiefere und gerechtere Würdigung wird die mannigfachen Räthsel des irdischen Lebens nicht übersehen, welche zur Entwickelung dieser Vorstellungen den Anstoß gegeben haben. Es sind eigenthümlich schwere und enge Bedingungen, unter welche durch die gegenwärtige Natur unsrer Leiblichkeit jene an sich nothwendige Vermittelung für den Menschen gestellt ist; daß leichtere an sich möglich sind, daran soll uns besonders die christliche Auferstehungslehre erinnern. Dennoch müssen wir die Herleitung auch dieser eigenthümlichen Bedingungen von dem Urfall in der Geisterwelt, mögen sie nun als eigentliche Strafe für die Gefallenen

*) Vgl. z. B. die Beurtheilung derselben in der zweiten Abtheilung des dritten Bandes von Corodi's kritischer Geschichte des Chiliasmus.

oder als die erst durch den Fall nothwendig gewordenen Mittel ihrer Heilung gefaßt werden, entschieden ablehnen. Es ist nicht zu zweifeln, daß schon an sich in dem allgemeinen Begriff des menschlichen Wesens Momente liegen, durch welche diese schwere, harte Leiblichkeit, dieses *σῶμα χοϊκὸν* als erste Basis für die Entwickelung dieser geistigen Existenzen in der Zeit bedingt ist. Wir können ahnen, daß es die stärkere Selbstheit ist, welche sie, ohne daß damit schon die Sünde oder deren nothwendiges Hervortreten in der zeitlichen Entwickelung gesetzt wäre, von andern Wesenheiten der intelligibeln Welt unterscheidet. Zugleich aber ist es gewiß die höchste Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der kühnsten weltschöpferischen Kombination, wenn er diese in die engste Schranke dahingegebenen, mit der irdischen Natur verwickelten Wesen durch die göttliche Magie seiner Liebe und Erkenntniß zu einem verklärten, engelgleichen (Luc. 20, 36.) Dasein emporzuführen vermag, welches als erscheinendes eben selbst die Verklärung dieser unsrer irdischen Leiblichkeit ist, mithin derselben ihre eigenthümliche Bedeutung unvergänglich bewahrt. Wie durch diese Verknüpfung des scheinbar Fernsten und Unvereinbarsten der Mensch erst Centralwesen der Welt im vollen Sinne des Wortes wird, so wird dadurch eine Provinz des Seins für das göttliche Reich erobert und gebildet, die ihm sonst ein Aeußerliches und Fremdes bleiben müßte.

Wenn man die Schöpfungs= und Auferstehungslehre der heiligen Schrift unter Hinzunahme ihrer Christologie auf einander bezieht, wie der Apostel Paulus schon selbst gethan hat 1 Kor. 15., so ergiebt sich ein zweiseitiges Urtheil über das *σῶμα χοϊκὸν* und sein Verhältniß zur Idee des Menschen. Affirmirt wird es als berechtigt für den Anfang der menschlichen Entwickelung, negirt wird seine Berechtigung zu bleiben; es hat, insofern es eben *χοϊκὸν* ist, ein Recht zur Existenz nur als vorübergehende Entwickelungsstufe. Eine relative Nicht=

angemessenheit im Verhältniß zu der Sphäre unsers Wesens, auf welcher unsre Fähigkeit zur Gemeinschaft mit Gott und unsre specifische Erhabenheit über alle Naturwesen beruht, schreibt ihm Paulus deutlich zu, indem er es als *σῶμα ψυχικὸν* vom *σῶμα πνευματικὸν* unterscheidet, 1 Kor. 15, 44; aber nicht minder deutlich bezeichnet er es als ursprüngliche Ordnung Gottes, daß das *σῶμα πνευματικὸν* erst das zweite ist in der Folge der Entwickelungsstufen, das *σῶμα ψυχικὸν* das erste, V. 46.

Haben wir uns indessen schon im zweiten Kapitel dieses Buches überzeugt, daß die Art dieser Entwickelung ohne den Dazwischentritt der Sünde eine andre sein würde als sie gegenwärtig ist, so liegt darin auch die Anerkennung, daß auch im Gebiet des leiblichen Lebens allgemeine Störungen vorhanden sind, die ihren Grund in der Sünde haben. Um aber diesen Zusammenhang näher bestimmen zu können, müssen wir einen neuen Faden der Untersuchung aufnehmen, der uns zu einer zweiten Quelle der allen Menschen angebornen Sündhaftigkeit führt. Wir haben schon früher (S. 145.) den mächtigen Reiz erkannt, den es hat, für den gesammten Inhalt des menschlichen Einzellebens Ein Princip zu gewinnen, alle besondern Bestimmungen desselben als Folgen und Offenbarungen der Einen intelligibeln Urthat betrachten zu dürfen. Doch gestattet uns weder die treue Beobachtung der Erfahrung und ihrer unzweideutigsten Thatsachen, wie sie schon dort angedeutet wurden, noch die Natur der intelligibeln Sphäre und der in ihr möglichen ursprünglichen Selbstbestimmung diesem Reize zu folgen. Wie die Geschichte des menschlichen Geschlechtes ein gemischtes Ergebniß ist aus Freiheit und Nothwendigkeit, so verschlingen und verweben sich in der Entwickelung des Einzelnen Selbstbestimmung und Abhängigkeit innig zu Einem untheilbaren Ganzen. Es ist dieß nicht abzutrennen von der Bestimmung, welche das Zeitleben

jedenfalls für die geschaffene Persönlichkeit, für die ungefallene wie für die gefallene, haben muß, das Ich, welches einfach ist in seinem Anfange, zu erfüllen durch Aneignung eines reichen mannigfaltigen Inhalts.

Daß Niemand als Mensch schlechthin geboren wird, daß vielmehr Jeder mit der natürlichen Anlage zu einer bestimmten Eigenthümlichkeit seine Entwickelung in der Zeit beginnt, hat uns schon eine frühere Betrachtung (B. 2, S. 60.) gelehrt. Eben damit ist auch schon die Annahme abgelehnt, daß die Seelen von Anfang ihres erscheinenden Daseins alle einander gleich seien, daß sie mithin erst im Fortschritt ihrer Entwickelung durch die verschiedene Erziehung und überhaupt durch den verschiedenen Einfluß ihrer Umgebungen einander ungleich werden. Denn sollen wir uns bei dieser Theorie etwas Bestimmtes denken, so muß sie doch so verstanden werden, daß der einzelnen Seele eben nur die allgemeinen Bestimmungen des menschlichen Gattungsbegriffes angeboren, die eigenthümlichen Züge des Individuums dagegen erst später angebildet werden. Und selbst wenn sie den Sinn hätte, daß die Individuen mit einer ganz bestimmten Naturanlage geboren würden, doch alle mit der gleichen, die in der weit überwiegenden Mehrzahl durch fremdartige Einflüsse unterdrückt würde, in Einigen aber sich behauptete und als ihre geistige Eigenthümlichkeit zum Vorschein käme, würde es auf dasselbe hinauslaufen. Denn diese Eigenthümlichkeit würde dann eben selbst zum allgemeinen Charakter der menschlichen Gattung gehören, nur daß der Einfluß der äußern Umstände auf das Individuum der Regel nach stärker sein müßte als der der Gattungsnatur, das Accidentelle stärker als das Wesen.

Eben so dürfen wir aus jener frühern Auseinandersetzung die Folgerung ziehen, daß diese Eigenthümlichkeiten nicht einsam und beziehungslos neben einander stehen ohne Vermittelung des Allgemeinen mit dem Einzelnen durch die Besonderung. Vielmehr gruppiren sie sich innerhalb des großen Ganzen der menschlichen Gattung zu kleinern Ganzen, in denen ein gemeinsamer Grundtypus, der den allgemein menschlichen zu seiner Voraussetzung hat, aber ihn näher bestimmt, sich durch tausend Abweichungen und scheinbare Willkürlichkeiten mit unstörbarer Sicherheit behauptet, natürlich insofern nicht Individuen aus andern Kreisen in die Folge der Zeugungen mitwirkend eintreten. Von diesen kleinern Ganzen ist, um nur bei den am schärfsten hervortretenden stehen zu bleiben, das umfassendste der Menschenstamm, das engste die Familie, in der Mitte zwischen Beiden steht das Volk.

Das vermittelnde Organ für den bestimmenden Einfluß dieser in den Individuen sich realisirenden Naturganzen auf die natürliche Eigenthümlichkeit derselben sind die Aeltern. Darum wo der bestimmte Typus der Familie, des Volkes, des Menschenstammes in den Aeltern schwach ausgeprägt oder gar durch eine Abnormität von einem andern verdrängt ist, tritt er auch gewöhnlich in den Kindern zurück und im letztern Falle ein andrer an seine Stelle. Diese Abhängigkeit des Erzeugten von den Erzeugern nicht bloß der Existenz, sondern auch dem bestimmten Inhalt der Existenz nach offenbart sich in der nicht bloß körperlichen, sondern auch geistigen Aehnlichkeit, welche in der Regel, wenn gleich mannigfach abgestuft, zwischen Kindern und Aeltern stattfindet und oft so charakteristisch erscheint, daß sie sich keinen Augenblick verkennen läßt. Auch sind es nicht bloß die Eigenthümlichkeiten im Gebiet des psychischen Lebens, Idiosynkrasien, Temperamentseigenschaften u. dgl., welche in den Familien forterben; unverkennbar pflanzen sich auch bestimmte Talente von

einer Generation zur andern fort, wie die Reihen von Künstlern (besonders Musikern), Mathematikern, Feldherrn, Staatsmännern beweisen, die aus denselben Familien hervorgingen.

Allein wie ist hiernach diese bestimmte Eigenthümlichkeit zu erklären, wie sie dem Einzelnen zukommt und ihn der Anlage nach — denn daß Unzählige der Wirklichkeit nach bloße Exemplare ihrer Race, Nation, Familie sind, ist eben nur die Folge einer die Anlage an ihrer Entwickelung verhindernden Störung — von allen andern Individuen unterscheidet? Der freie persönliche Wille übt auf seine eigne Basis, die natürliche Eigenthümlichkeit, unstreitig einen bestimmenden Einfluß aus, aber doch nur von dem Augenblick seines Hervortretens an, also nicht auf die Entstehung ihrer Grundzüge, sondern nur auf ihre weitere Entwickelung. Als ein bloßes Resultat aus der Verbindung der älterlichen Eigenthümlichkeiten, deren Elemente dann in Kindern von verschiedner Eigenthümlichkeit aus derselben Ehe mannigfach kombinirt sein müßten, läßt sie sich auch nicht ansehen. In manchen Fällen ist dieß unmittelbar einleuchtend — da besonders, wo das Kind mit hervorstechenden Talenten begabt ist, die sich weder in Vater oder Mutter entdecken noch durch eine Mischung ihrer Eigenthümlichkeiten erklären lassen. Aber streng genommen verhält es sich immer so. Durch bloße Wiederholung der väterlichen oder mütterlichen Geistes- und Gemüthsorganisation entsteht keine neue Eigenthümlichkeit; eben so kann nur eine geistlos mechanische Ansicht, die alle qualitativen Unterschiede in quantitative aufzulösen strebt, sich einbilden die Eigenthümlichkeit des Kindes als bloße Zusammensetzung zweier andrer Eigenthümlichkeiten zu begreifen. Das eigentliche Wesen der Eigenthümlichkeit ist ein Ursprüngliches, nur sich selbst Gleiches, darum für allgemeine Begriffe inkommensurabel, nur durch die von der Liebe beseelte Anschauung erkennbar.

Wir haben oben gesehen, daß die vermittelnden Organe für den bestimmenden Einfluß jener allgemeinern Mächte auf die Entstehung der Individualität die Aeltern sind. In diesem Verhältniß liegen zwei Momente. Was Organ ist für die Wirksamkeit einer allgemeinern Potenz, das ist nicht bloß Werkzeug, Durchgangspunkt ohne irgend welche selbstständige Bedeutung, sondern es hat in sich selbst eine eigne Lebendigkeit, die sich in dem Erzeugniß seiner Wirksamkeit durch besondere Bestimmungen, die es von ihm empfängt, offenbaren wird. Andrerseits ist das Organ doch ganz abhängig von der allgemeinern Macht, der es dient*), und zwar nicht in der Weise eines äußern Verhältnisses, sondern so daß jene wahrhaft in ihm wirkt und es zum Mittel ihrer immer ursprünglichen Selbstbethätigung macht. Hiernach ist es wohl mit einander vereinbar, daß die Wirkungskraft, die immer neue menschliche Individuen zur Existenz bringt, sich wesentlich durch die Aeltern als ihre Organe vermittelt, und daß sie doch in den neuentstehenden Individuen Bestimmungen setzt, welche in den Aeltern auch der Anlage nach gar nicht vorhanden sind. Eine erläuternde Analogie — als thatsächlicher Beweis, daß Aeltern als Organe einer durch sie wirkenden Kraft in der Zeugung Eigenschaften mittheilen können, die sie selbst nicht haben — liefert das häufig vorkommende Phänomen unverkennbarer physischer und psychischer Aehnlichkeiten zwischen Großältern und Enkeln, deren gemeinsame Züge in den Aeltern der Letztern gänzlich verschwunden waren.

Jene Wirkungskraft nun in ihrer allumfassenden und zugleich scharf und fest bestimmten Allgemeinheit ist die zeugende Kraft der Gattungsnatur, welche in die Beson-

*) Joh. Müller drückt dieß so aus: Jedes Individuum einer Art zeugt nicht allein das ihm vollkommen Gleiche, sondern es zeugt unter den Gesetzen, welche die Art überhaupt beherrschen, Handbuch der Physiologie, B. 2, Abth. 3, S. 770.

derungen des Racencharakters, der Volksthümlichkeit, des Familientypus eingeht, sich durch sie modificirt und zugleich ganz auf das Einzelwesen, auf die Hervorbringung derjenigen seiner Eigenschaften, durch welche es mehr ist als ein Exemplar seiner Familie, Nation, Race, gerichtet ist. Die Gattung ist es, welche durch Vermittelung der Zeugenden, aber über deren bestimmenden Einfluß übergreifend, in jedem entstehenden Individuum die ursprüngliche Anlage zu einer Eigenthümlichkeit schafft, durch welche es sich von jedem andern Individuum qualitativ unterscheidet. Allein die Gattung wirkt hier ganz in der Weise einer Naturkraft, unbewußt den Zwecken des göttlichen Willens dienend. Gott macht sie so in dieser ihrer Thätigkeit zu seinem Organ, um die Weltgeschichte in Bewegung zu erhalten und über Zustände der Hemmung und Stockung hinauszuführen. Denn die eigentlich progressive Macht in der geschichtlichen Entwickelung beruht auf großen Eigenthümlichkeiten, welche die Kraft haben in irgend einem höhern Lebensgebiet etwas Positives zu gestalten. Allerdings bedarf es dazu noch eines Mehreren als der eminenten natürlichen Begabung, aber diese ist doch unstreitig die nothwendige Grundlage*). —

Der vornehmste Leiter für den bestimmenden Einfluß individueller und allgemeinerer Mächte auf das entstehende Leben ist der Moment der Zeugung. Ungleich geringer ist in dieser Rücksicht die Bedeutung der embryonischen Entwickelung, in welcher das neue Leben trotz seiner Einheit mit dem Leben der Mutter doch schon eine gewisse Selbstständigkeit besitzt, vermöge deren es sich nur assimilirt, was ihm gleichartig ist, das Fremd-

*) Wir verweisen hier besonders auf Steffens' tiefe und fruchtbare Gedanken über die Bedeutung der Eigenthümlichkeit in mehrern seiner Schriften, namentlich auch in der christlichen Religionsphilosophie Th. 1, S. 16—61., ohne daß wir den Kundigen auf den Punkt aufmerksam zu machen brauchen, von welchem die Ansicht dieses genialen Naturphilosophen und die hier entwickelte auseinander gehen.

artige und Widerstrebende dagegen abstößt. Vermittelte sich jener bestimmende Einfluß entweder nur durch die embryonische Entwickelung oder doch eben so sehr durch diese wie durch die Zeugung, so wäre im ersten Falle gar nicht zu erklären, daß Kinder so oft leiblich und geistig die Aehnlichkeit des Vaters an sich tragen, im zweiten Falle aber müßte man erwarten, daß die Aehnlichkeit mit der Mutter ohne Vergleich häufiger vorkäme als die mit dem Vater. Die Erfahrung widerlegt Beides auf die unzweideutigste Weise durch die gleich häufigen Aehnlichkeiten der Kinder mit den Vätern wie mit den Müttern. Oder meint man diese Thatsache aus der erziehenden Einwirkung der Väter auf die Kinder erklären zu können? Aber abgesehen von der Unrichtigkeit der Grundansicht, welche sich die Seele im Kindesalter noch als ein gänzlich Passives denkt, dem sich durch Einflüsse von außen jede beliebige Gestalt geben lasse, zeugt dagegen die Erfahrung, daß solche augenfällige Aehnlichkeiten oft auch da vorkommen, wo von einer erziehenden Einwirkung des Vaters auf das Kind gar nicht die Rede sein kann. Auch sind es ja nicht bloß Beschaffenheiten des seelischen, sondern eben so sehr des leiblichen Lebens, die häufig von Vater auf Kind sich vererben, da natürlich am unverkennbarsten, wo sie einen abnormen Charakter haben. Eben so entschieden widerstreben der Ableitung aus spätern Einwirkungen die väterlichen Eigenschaften, welche die Kinder von Aeltern aus verschiedenen Menschenstämmen an sich zu tragen pflegen, womit man noch aus dem animalischen Gebiet die Beschaffenheit der Bastartzeugungen vergleichen kann. Als den eigentlich entscheidenden Moment für das Forterben älterlicher Qualitäten auf das Kind haben wir demnach die Zeugung zu betrachten.

Vergegenwärtigen wir uns die Entwickelung des Embryo von Anfang an, so erscheint es unsrer Phantasie als eine äußerst harte Zumuthung sich dieselbe, namentlich in ihrem allerersten

Stadium, wo eine Wirklichkeit des Seelenlebens noch gar nicht nachzuweisen ist, als Trägerin von Neigungen und Talenten der Seele — natürlich der Anlage nach — vorstellen zu sollen. Aber die unumstößliche Thatsache des Ueberganges solcher Dispositionen vom Vater auf das Kind soll uns eben mahnen, die mechanischen Vorstellungen von einer ersten Periode ausschließlich leiblicher Existenz des Embryo, auf welche dann die Vereinigung einer Seele mit dem Leibe (infundendo) folge, als gänzlich unangemessen fern zu halten und das Verhältniß zwischen Leib und Seele vielmehr auf jedem Punkte, auch wo die Wirksamkeit der Letztern noch eine völlig latente ist, als ungetheilte dynamische Einheit beider Seiten zu fassen. Muß doch die Physiologie diesen in weite Ferne wirkenden Einfluß der Befruchtung ohne alles demonstrable Substrat in noch viel auffallendern Erscheinungen aus dem Gebiet des thierischen Lebens anerkennen und in ihren Begriff der Zeugung aufnehmen*). —

Es ist nun unleugbare Thatsache der Erfahrung, daß nicht bloß Züge, die der Eigenthümlichkeit angehören und eben als solche normal sind, sondern auch abnorme Bildungen und Anlagen zu bestimmten Krankheiten des leiblichen Lebens so wie Dispositionen zu psychischen Störungen, zur Melancholie, zum Wahnsinn, sich durch die Zeugung fortpflanzen. Nöthigt uns aber die Erfahrung zu dieser Anerkennung, so werden wir ihrem gewaltigen Zeugniß gegenüber auch nicht leugnen können, daß auch bestimmte sittliche Störungen sich in der Weise schlimmer Anlagen von den Aeltern auf die Kinder vererben. Man kann dieß sehr oft im Leben an offenkundigen Gebrechen beobachten. So sieht man die Laster der Trunksucht und der Geschlechtslust, des zügellosen Ehrgeizes und des Jähzornes, wenn

*) Vgl. z. B. die merkwürdigen Thatsachen, welche Burdach in seiner «Physiologie als Erfahrungswissenschaft» B. 1, §. 301. (erste Ausg.) zusammenstellt.

die Aeltern von ihnen beherrscht sind, überaus häufig in den Kindern mit dem allmäligen Fortschritt ihrer Entwickelung wieder zum Vorschein kommen als gefährliche Geneigtheit zu gleichen Entartungen. Geben sich nun die Kinder der schlimmen Neigung hin, statt ihr nach der Mahnung ihres Gewissens mit allem Ernste zu widerstreben, so ist es sehr begreiflich, daß in ihnen diese Laster, von dem angebornen Zuge unterstützt, zu größerer Gewalt als in den Aeltern heranzuwachsen pflegen. Die häßlichen Züge des eignen Bildes spiegelt dann dem Vater das Antlitz des Sohnes in grauenhafter Verzerrung wieder. Bedarf aber die Sünde eines gewissen Reifens, um von den Strafen erreicht zu werden, die auch im irdischen Leben, namentlich insofern sie herrschende Sünde der Gemeinschaft ist, mit ihr zusammengeordnet sind, so geschieht es natürlich sehr oft, daß die Väter, in denen die Sünde noch nicht reif geworden, ihren zerstörenden Folgen entgehen, die dann über die Kinder mit unabwendbarer Macht hereinbrechen. Es ist ein furchtbar ernstes Wort, von dem aber schon die Erfahrung, mit der unsre Begriffe von göttlichen Ordnungen sich doch nothwendig in Einklang halten müssen, uns nicht gestattet nur ein Jota abzuziehen, das Wort von der göttlichen Heimsuchung der Missethat der Väter an den im Gotteshaß ihnen nachartenden Söhnen bis in's dritte und vierte Glied, Exod. 20, 5. 34, 7. Num. 14, 18*). Christus selbst bestätigt es und legt es aus, wenn er dem Geschlecht seiner Zeit weissagt, daß über sie, die das Maß ihrer Prophetenmordenden Väter durch

*) Allerdings scheint es natürlicher das לְשֹׂנְאָי Exod. 20, 5. mit Hengstenberg (Authentie des Pentateuchs B. 2, S. 548.) u. A. zu עַל־בָּנִים zu ziehen (oder, wie H. wohl eigentlich will, zu beiden Subjekten — לְ wäre jedenfalls in der Bedeutung: in Ansehung, zu nehmen), als z. B. mit De Wette in seiner Uebersetzung zu אָבֹת. Indessen wird doch dabei offenbar als Regel vorausgesetzt, daß die Kinder den sündigenden Vätern ähnlich sein werden, was sich durch die Weglassung des לְשֹׂנְאָי in den Parallelstellen bestätigt.

den Mord ihres Messias und seiner Abgesandten vollzumachen im Begriff stehen, all das unschuldig vergossene Blut seit Abels Mord kommen werde, Matth. 23, 29—35. — Und auch hier begegnet uns öfters die schon oben im nichtsittlichen Gebiet wahrgenommene merkwürdige Erscheinung, daß üble Dispositionen der Aeltern, die in den Kindern ganz verschwunden zu sein scheinen, doch von ihnen auf die Enkel übertragen werden — zum Zeugniß, daß die Keime dieser Entartungen, wodurch immer ihre Entwickelung gänzlich verhindert worden sein mag, in dem tiefen Naturgrunde der Individualität verborgen gelegen haben.

Und eben dieser unbewußte Naturgrund des Menschen, nicht die geistige Persönlichkeit ist das eigentlich Wirkende in dem Zeugungsproceß, dem Leiter jener Entartung von Geschlecht zu Geschlecht, und auch dadurch unterscheidet sich das menschliche Zeugen vom Schaffen, mit welchem dasselbe neuerlich nicht nur von Physiologen, die wie Burdach überhaupt den Begriff des Schaffens durch den des Zeugens zu verdrängen streben, sondern auch auf theologischem Gebiet*) vermischt worden ist. Die Wirksamkeit des Individuums ist hier in ihrem Produkt dem bewußten Selbstbestimmen entzogen und wie das Wirken

*) Vgl. z. B. Harleß's Ethik S. 30. «Alle Zeugung und Geburt ist nicht ein gleichsam wiederholter Schöpfungsakt Gottes, sondern Wirkung einer dem Menschen durch Gott verliehenen schöpferischen Macht». — Dabei wäre zunächst die Frage zu beantworten, ob dasselbe auch wohl gelten soll von dem thierischen Zeugen. Wäre es mit dem Begriff des Schaffens minder streng gemeint, als es der Zusammenhang der Behauptung hier mit sich bringt, sollte damit nur ausgedrückt werden, daß in allem Zeugen der wundersame Anfang eines durchaus Neuen liegt, die Hervorbringung eines individuellen Lebens, welches eben als solches weder in Vater noch in Mutter, natürlich auch nicht in Beiden zusammen latent vorhanden war, und welches, so wie es als Embryo in's Dasein getreten, sofort beginnt sich aus seinem eignen Princip zu entwickeln, so glaube ich, daß viele, vielleicht die meisten Physiologen unsrer Zeit damit einverstanden sein werden, so jedoch, daß sie dieß eben so der thierischen wie der menschlichen Zeugung zuschreiben.

jeder Naturkraft unter ein ihm selbst verborgenes Gesetz gethan. Es sind aber nicht weniger die väterlichen als die mütterlichen schlimmen Dispositionen, welche sich so auf das Kind fortpflanzen, und eben weil es beide gleichermaßen sind, muß es als das Natürlichste erscheinen diese Fortpflanzung ganz an den Moment der Zeugung zu knüpfen. Aus diesem Moment leitet offenbar auch Ps. 51, 7. das anfängliche Sündigsein her (vgl. S. 364. f.).

Wir sind dabei durchaus nicht veranlaßt die sinnliche Geschlechtsgemeinschaft als etwas an sich Sündhaftes zu betrachten, oder die gänzlich verfehlten Vorstellungen zu vertreten, welche sich Augustinus von der concupiscentia als der Strafe des Sündenfalls gebildet und durch sein Ansehen in die scholastische und zum Theil auch in die protestantische Theologie fortgepflanzt hat. Allerdings hat sich in dieses Verhältniß vorzugsweise der verunreinigende und vergiftende Einfluß der Sünde geworfen; auch gehört unstreitig die ungestüme Heftigkeit dieses sinnlichen Triebes in Unzähligen zu den besondern Formen, in denen die Sündhaftigkeit als angeborne sich bethätigt. Das Band zwischen irdischer Sinnlichkeit und dem nach Gottes Bilde geschaffenen Geist ist überhaupt vermöge der Paradoxie dieser Verbindung die verletzbarste, dem Angriff der Sünde am meisten ausgesetzte Stelle im menschlichen Wesen, und diese Verletzbarkeit steigert sich im Gebiet des Geschlechtlichen noch besonders dadurch, daß hier sinnliche und geistige Beziehungen, die Befriedigung des Triebes und das Verhältniß von Persönlichkeit zu Persönlichkeit mit einander innig verwebt sind, wodurch theils ein stärkerer Reiz des Triebes, theils die Gefahr, daß das Geistige nur gebraucht wird, um das Sinnliche zu spiritualisiren, d. h. zu raffiniren, bedingt ist. Nichtsdestoweniger müssen wir im Gegensatz gegen die asketische Ansicht mit ihren verborgenen Manichäisirenden Voraussetzungen an der vollkommnen Durchdringlichkeit

auch dieses Lebensgebietes mit den heiligen Principien der göttlichen Gesinnung unbedingt festhalten; das Sündhafte kann auch hier nur das Accidentale sein, das Wesentliche dieser Lebensthätigkeit, ihren gesetzmäßigen Verlauf, wie er gegenwärtig ist, kann es nicht treffen.

Vielmehr ist die Zeugung grade nur insofern und auf dieselbe Weise die Trägerin für die Fortpflanzung der Anlagen zu bestimmten sittlichen Störungen, als sie es eben auch für die Uebertragung unschuldiger Eigenthümlichkeitsanlagen von Geschlecht zu Geschlecht ist. Wäre die menschliche Natur rein, so würde die Art ihrer Fortpflanzung doch wesentlich dieselbe sein; wie sie ganz darauf ruht, daß der Mensch nach dem Begriff seiner irdischen Entwickelung eine dem animalischen Leben analoge Naturseite seines Wesens hat, so wird sie auch von der Genesis in ihrer Analogie mit der thierischen Zeugung als ursprüngliche Ordnung Gottes ohne allen Bezug auf die Sünde dargestellt, K. 1, V. 28. vgl. V. 22. vgl. Matth. 19, 4—6. Aber die Zeugung würde dann eben keine sittlichen Störungen, keine verkehrten Dispositionen, sondern nur unschuldige Natur und reine Eigenthümlichkeit auf die Erzeugten fortzupflanzen haben.

Hieraus ergiebt sich, daß wir, ohne die Heiligkeit der Ehe im Geringsten anzutasten, als stände die sinnliche Seite derselben nur unter göttlicher Duldung etwa zur Abwendung eines größern Uebels, dennoch, wenn das menschliche Leben des Sohnes Gottes einen durchaus reinen Anfang nehmen soll, die Ausschließung der natürlichen Erzeugung von demselben fordern müssen. Soll dieses Leben ein menschliches sein, so muß es in dem Leibe eines menschlichen Weibes entstehen und sich entwickeln; soll es von Anfang an ein unsündliches sein, so muß an die Stelle der bestimmenden menschlichen Thätigkeit, durch welche sonst die Entstehung eines neuen Lebens bedingt ist, ein göttliches

Wirken treten *). Kommt nun diesem dogmatischen Postulat der Bericht der Evangelien von der jungfräulichen Geburt Jesu entgegen, so hat die christliche Kirche gewiß guten Grund sich den in ihren ältesten Bekenntnissen enthaltenen Ausdruck für die übernatürliche Erzeugung Jesu um keinen Preis entreißen zu lassen. Während der embryonischen Entwickelung weist der reine Keim des göttlichen Menschenlebens von selbst alles Fremdartige ab, assimilirt sich aus den Elementen des mütterlichen Bodens nach den Gesetzen des organischen Lebens nur das ihm Gemäße. Wäre dagegen der erste Anfang, der Moment, in welchem das Dasein der natürlichen Individualität Jesu schlechterdings noch nicht Selbstbestimmung, sondern reines Bestimmtsein war, durch eine natürliche Zeugung bedingt, so würde ihre Bewahrung vor der Befleckung durch die Sündhaftigkeit der Aeltern nicht ein Wunder sein, wie es in der unmittelbaren göttlichen Wirksamkeit mit Ausschließung des männlichen Antheils allerdings liegt, sondern ein Widerspruch, der das bestimmende, die eigne Naturbeschaffenheit mittheilende Wirken der Aeltern in derselben Beziehung setzt und aufhebt. Darum können wir die Schleiermachersche Fassung des Dogmas, nach welcher die natürlichen Bedingungen der Erzeugung zwar vollständig vorhanden und wirksam waren, aber mit der reproduktiven Thätigkeit der Gattung eine schöpferische Thätigkeit sich verband, welche den eine Theilnahme an der allgemeinen Sündhaftigkeit bedingenden Einfluß der Geschlechtsthätigkeit in jener Erzeugung aufhob **), auch abgesehen davon daß sie in der evangelischen Geschichte an nichts anzuknüpfen hat, für eine Verbesserung nicht halten. —

In den eben entwickelten Bestimmungen ist schon die Anerkennung enthalten, daß die sittliche Störung, die als schlimme

*) Vgl. Neanders Bemerkungen über die übernatürliche Erzeugung, im Leben Jesu, S. 10. f.

**) Glaubenslehre B. 2, S. 73.

Disposition durch die natürliche Zeugung sich fortpflanzt, nicht eine partikuläre, sondern eine universelle Bedeutung hat. Sie muß diese Bedeutung haben, weil bei aller Verschiedenheit der Einzelwesen in Rücksicht auf Grad und Richtung der in ihre natürliche Individualität verwebten sündhaften Anlagen alle einander doch darin gleichen, daß überhaupt eine solche Störung an dem Naturgrunde ihrer Persönlichkeit haftet. Die Uebertragung individueller Anlagen zur Sünde von Aeltern auf Kinder hat diese Bedeutung eben so wenig wie die andrer individueller Aehnlichkeiten; in unzähligen Fällen findet sie nicht statt. Wer dieß und was sich sofort daraus ergiebt, daß erbliche Dispositionen zu einer besondern Art der Sünde öfters in einer Familie aussterben, nicht zugeben wollte, der müßte, da ohne Zweifel hier immerfort neue Anfänge als Einwurzelungen schlimmer Neigungen in die natürliche Individualität durch Hingebung des Willens an sie stattfinden, gegen das offenkundige Zeugniß der Erfahrung annehmen, daß das sittliche Verderben der Menschheit immerfort in der schnellsten Progression zunehme. Aber durch diese Ungleichheit der besondern Bestimmungen geht ein Allgemeines, sich überall specifisch Gleiches hindurch, eine durch die Zeugung als Medium der Gattungsthätigkeit dem entstehenden Individuum sich mittheilende Störung, die von der Verderbniß des durch seinen Abfall von Gott in sich gebrochenen freien Willens wohl zu unterscheiden ist. Diese allgemeine Störung drängt uns zu dem Anfange der Menschengeschichte zurück; hier muß sie, so gewiß sie an dem ganzen Geschlecht haftet, entstanden sein, wenn sie nicht zur menschlichen Natur, wie sie von Gott geschaffen ist, gehören soll. —

Es giebt einen dreifachen Urstand des Menschen, seinen Urstand in den ewigen Ideen Gottes, seinen Urstand in der außerzeitlichen Existenz jedes Ichs, seinen Urstand in dem zeitlichen Anfange seiner irdischen Entwickelung. Von diesem zeit-

lichen Urstande ist hier die Rede. Ihn haben wir uns nach den Andeutungen der Genesis und des Apostels Paulus sowie nach den Resultaten, die sich aus dem ganzen Zusammenhange unsrer bisherigen Betrachtung, namentlich aus den von S. 507. bis hieher entwickelten Momenten ergeben, als einen Zustand faktischer Sündlosigkeit und noch ungestörter Harmonie des psychisch-physischen Lebens zu denken.

Allerdings haben auch die ersten Menschen von Anfang ihres Zeitlebens jenen Urfall in der Region ihrer unzeitlichen und bloß geistigen Existenz und die daraus entspringende Urschuld zu ihrer Voraussetzung, den finstern Grund, aus dem alle menschliche Persönlichkeiten, die in diese Welt kommen, emporsteigen, mit alleiniger Ausnahme des Erlösers der Welt. Aber wie diese zeitlose Urentscheidung als solche in keinem Menschen Inhalt des empirischen Bewußtseins ist und es auch nicht sein kann, so ist sie für das empirische Leben der ersten Menschen von Anfang ruhender, latenter Grund, der erst, wenn es zu einer Willensentscheidung in der Versuchung, im Kampf entgegengesetzter Antriebe kommt, in Wirksamkeit treten kann.

Was nun aber das Verhältniß zwischen den verschiednen Kräften unsers Wesens im Urstande der ersten Menschen betrifft, so haben wir uns dieses als ein relativ unentwickeltes zwar, aber als ein Verhältniß ungestörter Harmonie zu denken, nicht, wie die katholische Theologie will, als eine naturalis contrarietas et pugna virium et appetituum, die durch ein donum superadditum im Zaum gehalten werden muß. Die Gegenstände und Gebiete, auf welche die verschiednen Kräfte und Triebe sich beziehen, sind natürlich verschieden; aber so lange ihrer natürlichen Bestimmung gemäß die niedern den höhern sich willig unterordnen, kann daraus ein wirklicher Zwiespalt und Kampf der Triebe nicht entstehen. Wirkt jeder an seiner Stelle und nach seinem Maß, also in der Einheit mit dem Ganzen, so

bedingen auch die Triebe der niedern Ordnung die Gesundheit und kräftige Entwickelung des Lebens; die Störung, in der sie zu Leidenschaften sich entzünden, entsteht erst dadurch, daß sie aus der Einheit mit dem Ganzen sich losreißen, um für sich das Ganze zu sein. Die Theologie des Mittelalters pflegt diese Eigenschaft des Unschuldsstandes als aequale temperamentum qualitatum corporis zu bezeichnen, und die Apologie der Augsburgischen Konfession eignet sich den Ausdruck an, indem sie zugleich das Beschränkte desselben als Bezeichnung der ursprünglichen Gerechtigkeit überhaupt stark hervorhebt *). Die altprotestantischen Dogmatiker folgen in etwas andrer Fassung des Begriffes ihrem Vorgange **). Gewiß ist, daß hier eine Verderbniß durch Uebermacht der sinnlichen Triebe nur aus einer hervorbrechenden Störung im Centrum des Willens entspringen konnte; so lange dieser, wiewohl die Entzweiung schon heimlich in sich tragend, in seiner bewußten Richtung dem Ausdruck seiner Wahrheit im Gesetz Gottes anhing und dem damit verbundenen Impulse folgte, konnten die Kräfte und Triebe des sinnlichen Lebens nur in dem bereitwilligen Gehorsam gegen jene Willensrichtung und in der ungestörten Harmonie unter einander beharren, zu und in welcher sie ursprünglich von Gott geordnet waren. Dem entspricht genau die Freiheit des Urstandes von der Herrschaft der Krankheit und des Todes. Denn wie die Gesundheit der Einklang ist zwischen den verschiedenen Systemen des organischen Lebens, dem Irritabilitäts-Sensibilitäts-Reproduktionssystem, so entspringen Krankheit und Tod, wo sie nicht lediglich die Erscheinung des allgemeinen Sinkens der Lebenskraft oder die Folge einer zufälligen äußern Gewalt sind, aus dem Egoismus eines dieser Systeme,

*) Art. I, p. 53. vgl. p. 55.

**) Vgl. die Dogmatiker Quenstedt, Hollaz, Baier, Baumgarten über die puritas appetitus sensitivi und den concentus affectuum als Bestandtheil der imago Dei.

wodurch ihr Gleichgewicht aufgehoben wird. Hätte der Wille sich niemals gegen den Willen Gottes empört, so würde die Leiblichkeit, wiewohl seelisch und irdisch (ψυχικὴ, χοϊκή), die in ihrem Begriff liegende Harmonie niemals eingebüßt, sondern bis zu ihrer Erhebung auf die höhere Stufe durch die Verklärung bewahrt haben.

Nach diesen Erörterungen müssen wir allerdings auch dem Urstande unsers Geschlechts eine «unzeitliche Ursündlichkeit» zuschreiben — mit Schleiermacher*), doch unter andern Voraussetzungen und somit in anderm Sinn, namentlich ohne deßhalb eine mit dem zeitlichen Fall der Stammältern eingetretene Veränderung in der Beschaffenheit der menschlichen Natur zu leugnen. Denn die ursprüngliche Sündhaftigkeit ist nicht unmittelbar und von Anfang wirkende Kraft; das Empirische, die sittliche Entwickelung im Gebiet desselben hat ihr eignes Recht und ihre reale Bedeutung, ist keinesweges bloßes Erscheinen jener intelligibeln Urthat. Diese Urentscheidung muß sich erst an irgend einem kritischen Punkte einen Eingang in das empirische Dasein brechen, um sich in aktueller Wirklichkeit zu bethätigen und eine sündige Entwickelung anzubahnen, welche jedoch nach ihren Besonderheiten in Art und Maß durch die freien Bestimmungen, die sich der Wille mitten im Zeitleben immerfort giebt, mitbedingt ist.

Damit ist nicht ausgeschlossen, vielmehr eingeschlossen, daß die intelligible Selbstentscheidung in Beziehung auf die sittliche Grundrichtung dieser Entwickelung bestimmende, necessitirende Macht ist im Verhältniß zu den Bestimmungen des Willens im empirischen Dasein, letztern von innen bindend, und darum dem Menschen das empirische Bewußtsein der Selbstbestimmung nicht raubend. Allein da die Beschaffenheit dieser ursprünglichen That den Zug des menschlichen Geistes zu Gott keinesweges aufhebt,

*) Glaubenslehre §. 72, 6. (B. 1, S. 445.)

und da die göttlichen Anstalten, die den Anfang des Menschengeschlechts, die Art seines Eintritts in die zeitliche Entwickelung ordneten, diesem Zuge auf alle Weise fördernd entgegenkamen, so konnte jene Nothwendigkeit nicht so unmittelbar sich verwirklichen. Noch stand die natürliche Basis der geistigen Persönlichkeit in unentweihter Unschuld, ohne durch irgend eine Unordnung und Entartung ihrer Kräfte den Willen zu einem verkehrten Akt zu sollicitiren. Dazu mußte die Einfachheit und Ungestörtheit der Verhältnisse, in denen die ersten Menschen unter einander und zur Außenwelt standen, die von außen kommenden Reizungen zur Sünde im Vergleich mit dem gegenwärtigen Zustande außerordentlich vermindern. So begünstigte und erleichterte im Urstande Alles die Folgsamkeit gegen den edlern Zug der menschlichen Natur und vor Allem gegen die Antriebe des Gottesbewußtseins und des göttlichen Gesetzes. Es bedurfte einer besondern Versuchung, um die Selbstverkehrung, mit welcher der Wille auch in unsern Stammältern auf ursprüngliche Weise behaftet war, aus ihrer verschlossenen Tiefe hervorzulocken, daß sie sich offenbare und in die empirische Entwickelung real bestimmend eintrete.

Diese Versuchung konnte nur von einem Wesen kommen, in welchem selbst das Böse schon vorhanden war, und welches die wahre Natur des sündlosen Zustandes der ersten Menschen, den geheimen Zwiespalt zwischen ihrer thatsächlichen Beschaffenheit und der principiellen Selbstbestimmung ihres Willens durchschaute. — Die Schlange des Paradieses ist in der Erzählung der Genesis unstreitig als wirkliche Schlange gemeint. Als eins unter den übrigen Thieren des Feldes wird sie eingeführt, Gen. 3, 1., und die Strafe, die über sie verhängt wird, weist ganz auf ihre thierische Natur hin. Andrerseits werden der Schlange Prädikate beigelegt, die sich auf das Thier schlechterdings nicht beziehen lassen. Und hier muß es als Inkonsequenz erschei-

nen, wenn man dieß von dem klug berechneten, Wahrheit und Lüge mit feinster List mischenden Sinn der Rede, V. 1. 4. 5., anerkennt, die Rede selbst aber der Schlange als bewußt- und willenlosem Werkzeuge eines intelligenten Wesens zutheilt*). Die innern Schwierigkeiten sind für beide Annahmen im Wesentlichen dieselben; die Erzählung selbst deutet nicht mit einem Zuge darauf hin, daß die Worte der Schlange aus dämonischer Eingebung entsprungen seien, ja sie schließt diese Annahme dadurch aus, daß das Strafurtheil V. 14. 15. nach der Besonderheit seines Inhalts lediglich auf die Schlange geht, was sich mit jenem Verhältniß der Schlange durch die Verweisung auf den um der menschlichen Sünde willen über die Natur gekommenen Fluch oder auf die durch das Mosaische Gesetz verordnete Tödtung des Thieres mit dem Menschen, insofern es Werkzeug gewisser Verbrechen gewesen, nicht vereinbaren läßt. Denn etwas ganz Andres ist es doch, wenn die Natur vermöge ihres dynamischen Zusammenhanges mit dem Menschen oder wenn ein einzelnes Naturwesen leiden muß, weil der Mensch etwas gethan, als wenn einem solchen Wesen förmlich eine Strafe zuerkannt wird, weil es selbst etwas gethan, V. 14., worin es doch nur unfreiwilliges Werkzeug einer höhern Macht gewesen sein soll. Endlich hat die Auffassung des Sprechens der Schlange als eines teuflischen Wunders, abgesehen von der Frage nach ihrer Vereinbarkeit mit einem richtig gebildeten Wunderbegriff, dieses gegen sich, daß die ganze heilige Schrift nichts Analoges und die Erzählung selbst nicht die leiseste Andeutung enthält, daß hier ein Wunder berichtet werden solle.

Die dogmatische Betrachtung hat die Aufgabe, die sinnbildlichen Elemente, welche dieses folgenreiche Ereigniß in der mündlichen Ueberlieferung allmälig an sich gezogen, und aus denen es sich sein gegenwärtiges Gewand gewebt hat, auf ihren eigent-

*) So Hengstenberg in der Christologie des A. T. B. 1, S. 24. f.

lichen Werth zurückzuführen, und wenn dieß bei der vorliegenden Gestalt der Erzählung auf dem Wege der bloßen grammatisch historischen Auslegung nicht möglich ist, so tritt die dogmatische Kombination in ihr volles Recht ein.

Das Wesen, welches durch seine überlegene Intelligenz das potentielle Böse im Menschen zum Aktus reizt und so den Tod und Alles, was im physischen Gebiet wirkliches Uebel ist, über das menschliche Dasein bringt, kann kein andres sein als der Satan. Auf ihn wird die Schlange der Genesis nicht bloß in einem Apokryphon des A. T. (B. d. Weish. 2, 24.), sondern auch im N. T. gedeutet, in gelegentlicher, nicht völlig sichrer Anspielung Röm. 16, 20. 1 Joh. 3, 8., ganz bestimmt Apokal. 12, 9. Viel wichtiger aber als diese Stellen ist uns der Ausspruch Christi vom Teufel: *ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς*, Joh. 8, 44. Denn die nach Cyrill von Alex. besonders von Nitzsch*) und Lücke**) vertheidigte Beziehung des «Menschenmörder» auf Kains Brudermord steht nicht bloß dadurch im Nachtheil gegen die gewöhnliche Auslegung, daß sie das *ἀπ᾽ ἀρχῆς* nicht so streng zu nehmen gestattet wie diese***), sondern noch mehr dadurch, daß die Erzählung der Genesis von jenem Brudermorde auch nicht die geringste Andeutung einer verführenden Einwirkung auf Kain enthält. Dennoch würden wir jener Erklärung den Vorzug vor der andern geben müssen, wenn bei der letztern das dem Teufel zugeschriebene Menschentödten wirklich nur von dem geistlichen Tode verstanden

*) In der Abhandlung über den Menschenmörder von Anfang — theol. Zeitschrift von Schleiermacher, De Wette und Lücke H. 3, S. 52. f.

**) Kommentar zum Ev. Joh. B. 2, S. 340. f.

***) Dieser Mißstand der Cyrillischen Erklärung tritt besonders stark hervor bei Vergleichung mit der Parallele 1 Joh. 3, 8: *ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει* — worauf Tholuck aufmerksam macht, Komm. zum Ev. Joh. S. 228.

werden könnte. Denn zu gezwungen wäre es doch und durch die Parallele von 1 Joh. 3, 15. keinesweges zu schützen, wenn den Juden, die Christum tödten wollen, ihre Aehnlichkeit mit dem Teufel dadurch dargethan werden sollte, daß er durch seine Verführung den Menschen den geistlichen Tod zugezogen. Allein es ist eben auch nicht der geistliche, sondern der leibliche Tod, den die Erzählung Gen. 3. und der Gebrauch, den sonst das N. T. von ihr macht, von dem Fall der Stammältern herleitet. Auch die Stelle im Hebräerbrief, welche den Teufel den Gewalthaber des Todes nennt, 2, 14., kann theils wegen der Zusammenstellung mit dem Tode Christi theils wegen der unmittelbar folgenden nähern Bestimmung über die Art, wie der Tod seine Macht über die Menschen übte, nur vom leiblichen Tode verstanden werden. Wir müssen es hiernach als das Natürlichste betrachten, den ἀνθρωποκτόνος ἀπ᾽ ἀρχῆς mit Hengstenberg*), Tholuck**), Krabbe***) auf die Geschichte des Sündenfalls zu beziehen, womit denn die Deutung der Schlange auf den Satan die höchste Bestätigung erhält.

So wenig wir nun die Möglichkeit einer schlechthin von sich selbst beginnenden Selbstverkehrung des Willens, eines Falles aus einem auch von sündhafter Disposition freien Zustande in die Sünde leugnen, so wenig wir deßhalb Schleiermachers Einwendungen gegen die Auffassung des Sündenfalls als eines ursprünglichen Entstehens der Sünde, wie sie hauptsächlich auf der Verneinung dieser Möglichkeit beruhen†), uns anzueignen vermögen, so können wir doch in dem Inhalt der Erzählung nichts finden, was auf ein solches ursprüngliches Entstehen der Sünde im strengen Sinne bestimmt

*) A. a. O. S. 30. f.

**) A. a. O.

***) Die Lehre von der Sünde und vom Tode, S. 133. f.

†) Glaubenslehre B. 1, S. 430. 432.

hinwiese, und die Annahme ausschlösse, daß wir es hier nur mit dem Hervorbrechen einer verkehrten Willensrichtung, die aller empirischen Entwickelung des Menschen vorangeht, aber durch deren von Gott begründeten Anfang zunächst zu einer ruhenden Vergangenheit gemacht wird, zu thun haben. Darauf, diese in der grundlosen Tiefe des menschlichen Lebens ruhende Vergangenheit zur Bewegung und Selbstoffenbarung zu bringen und dadurch zur Gegenwart zu machen, geht das Bemühen des Versuchers. Er sucht zu diesem Zweck zuerst in dem Weibe Zweifel an dem göttlichen Gebot und seiner wahren Bedeutung zu erregen. Und als in der Antwort des Weibes sich zwar eine richtige Einsicht in das Gebot, aber als Motiv der Scheu es zu übertreten die Furcht vor dem angedrohten Tode verräth, da leugnet der Meister in der Kunst Lüge mit Wahrheit zweideutig zu mischen, daß dieses Uebel die Menschen treffen werde, und verspricht ihnen dagegen, auf einen göttlichen Neid als Grund des Verbotes leise hindeutend, zum Lohne seiner Uebertretung ein Gut, dessen Reiz die selbstsüchtige, von Gott abgewendete Grundrichtung des Willens aus ihrer Verborgenheit hervorlocken mußte, die Erhebung zur Gottgleichheit in der Erkenntniß des Guten und des Bösen. Dieß giebt nach der Erzählung der Genesis den Ausschlag; an dem Gelüsten nach eigenmächtiger Selbsterhebung ist der Mensch gefallen. Ob dabei, wie man aus Gen. 3, 6. zunächst schließen möchte, in untergeordneter Weise ein sinnliches Moment mitgewirkt, ist für uns bei unsern früher gewonnenen Resultaten über den historischen Charakter der Erzählung und dessen Schranken und bei der damit gegebenen Nothwendigkeit den Baum und seine Früchte symbolisch zu fassen eine unbeantwortliche Frage.

Wie die ganze Erzählung unmittelbar nicht den Ursprung der Sünde, sondern den des Uebels erklären soll, so sagt sie uns auch nichts Ausdrückliches von sittlichen Unordnun-

gen, die mit der ersten Sünde eingetreten seien. Allerdings scheint sie besonders in V. 12. auf weitere Versündigungen zu deuten, die jener ersten sofort gefolgt seien; doch ist bei der Unsicherheit der Auslegung im Einzelnen, die eine unbefangene Forschung wird eingestehen müssen, auch hier schwer zu entscheiden, was an diesen Zügen symbolische Einkleidung ist und was wirkliche Thatsache. Das göttliche Strafurtheil aber, V. 16—19., verhängt über den Menschen natürlich nicht, was als sein verkehrtes Thun oder als eine Zuständlichkeit, die er als seine Verschuldung erkennen muß, sondern was als ein ihm angethanes Leiden sich darstellt, Mühsal, Schmerz und Tod. Bedenken wir indessen, daß die Herrschaft des Todes über den Menschen auf eine in seinem Innern entstandene Störung des psychisch-physischen Lebens deutet, verknüpfen wir damit die Thatsachen, daß eine solche von der ursprünglichen Abweichung des Willens noch zu unterscheidende Störung offenbar vorhanden ist, daß sie das Gepräge der Erblichkeit an sich trägt und zwar in der Art, daß sie in ihrer allgemeinen, überall anzutreffenden Grundbestimmung sich als Erbschaft von den Anfängern des menschlichen Geschlechtes her kenntlich macht, worauf auch Paulus hinweist Röm. 5, 12. (*δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε*, vgl. S. 465. f.): so werden wir nicht zweifeln können, daß mit dem Sündenfall der Stammältern eine Verderbniß ihres psychisch-physischen Lebens, eine Störung seiner ursprünglichen Harmonie eintrat, die sie dann durch die Zeugung auf ihre Nachkommen, diese wieder auf die ihrigen fortpflanzten.

Das Wesen dieser Störung ist als natürliche Disposition in Allen dasselbe, wenn es gleich in den besondern Gebieten der Menschenstämme, Völker, Familien auf die mannigfachste Weise modificirt und individualisirt erscheint. Worin dieses allgemeine Wesen besteht, hat uns schon eine frühere Erörterung gezeigt (vgl. S. 378.). Es ist eine verkehrte Ordnung der Kräfte,

«eine Neigung der sinnlichen Triebe die Impulse des Geistes zurückzudrängen und sich gegen sein heiliges Gesetz zu empören». Wenngleich dieses Mißverhältniß in den verschiedensten Richtungen sich äußert, so ist es doch in irgend einer Weise als schlimme Anlage überall vorhanden — die eigentliche Erbsünde —; es greift tief in jede menschliche Entwickelung ein, die Art derselben mitbestimmend.

Von hier aus wird sich auch die Frage beantworten lassen, ob die Erbsünde in allen Menschen gleich oder ungleich sei. Thomas von Aquino behandelt die Frage in einem eignen Artikel, und entscheidet sie so: Originale peccatum cum sit privatio originalis iustitiae in omnibus oppositum habitum penitus tollens, non magis in uno quam in alio esse potest*). Wenn Thomas hier die Gleichheit der Erbsünde in Allen aus dem Begriff derselben ableitet, so stützt dagegen Limborch die Behauptung der Ungleichheit auf die Erfahrung, nach welcher die Kinder in der Regel zu den Sünden der Aeltern sich neigten, und zwar in der Art, daß diese Neigung nach Maßgabe der offenbar von den Aeltern ererbten Temperamentseigenschaften sich verschieden gestalte, und zieht daraus den Schluß, daß die Kinder die Neigung zur Sünde nicht so sehr von Adam als von den nächsten Aeltern hätten**).

Daß nun die besondern Richtungen, in denen diese erbliche Sündhaftigkeit sich entwickelt, in den Einzelnen auf verschiedne Weise angelegt sind, müssen wir nach dem Bemerkten entschieden anerkennen. Aber nicht minder offenkundig ist es, daß alle diese Verschiedenheiten in der Besonderung der erblichen Sündhaftigkeit auf dem Grunde eines Allgemeinen und sich selbst Gleichen, wie wir es vorher bezeichnet haben, sich erheben. Und eben diese wesentliche Gleichheit, wie sie durch alle

*) Summa II, I, qu. 82, art. 4.
**) Theologia christiana l. III, c. III, §. 4.

Unterschiede der Besonderung hindurchgeht, diese Thatsache, daß das Uebergewicht der sinnlichen Triebe über den Geist, wenn es sich gleich durch den modificirenden Einfluß der Zeugenden in sehr verschiedene Gestalten kleidet, die es dem oberflächlichen Blicke öfters ganz verhüllen, doch als sündhafte Disposition in keinem natürlich Gebornen wirklich verschwindet, ist es ja, die uns auf eine in den Ursprüngen des menschlichen Geschlechtes eingetretene Störung der Gattungsnatur führt. Wenn dabei die Aeltern als Organe dieser Gattungsnatur und ihrer zeugenden Kraft thätig sind, so sind sie eben nicht die Principien jener so sich fortpflanzenden sündhaften Disposition; ihr Wirken ist nicht die Ursache dieser Störung der Substanz nach, sondern es individualisirt sie nur, und auch dieß nicht immer oder doch oft auf kaum bemerkbare Weise. Darum ist der Gegensatz, wie ihn Limborch bildet*), jedenfalls ein unhaltbarer.

Wenn wir hiernach die specifische Gleichheit aller natürlich Gebornen in der Theilnahme an der Erbsünde behaupten müssen, so ist damit die Frage noch nicht beantwortet, ob nicht diese wesentlich gleiche Sündhaftigkeit in den Einzelnen verschiedene Grade der Stärke habe. Daß im entwickelten menschlichen Leben solche Gradunterschiede stattfinden, daß der bestimmende Einfluß dieser erbsündlichen Unordnung der sinnlichen Natur auf den sittlichen Bestand des Lebens nicht bloß durch die göttlichen Kräfte des neuen Lebens, sondern auch durch die Mittel der Zucht und der gesetzlichen Ordnung, ja selbst durch das Böse, nämlich durch dessen aus einer andern Quelle entspringende geistige Tendenzen in dem Einen geschwächt und zurückgedrängt wird, während er in dem Andern eine unbeschränkte Herrschaft übt, daran kann kein Zweifel sein. Indessen ist davon

*) Propensionem ad peccandum — habent non tam ab Adamo quam a proximis parentibus, a. a. O.

hier nicht die Rede, sondern nur von der Disposition als angeborner.

Wie es nun hiermit bewandt ist, läßt sich nur nach der Erfahrung entscheiden. Fassen wir diese unbefangen in's Auge, so werden wir nicht leugnen können, daß die angeerbte Verderbniß der Natur den Individuen auch in verschiedenem Grade der Stärke zukommt. Die folgenden Geschlechter büßen, wenn die Früchte ihres Sündendienstes reifen, mit für die Sünden ihrer Vorfahren; ganze Familien, Völker, ja Menschenstämme entarten, und diese Entartung offenbart sich besonders in der gesteigerten Gewalt, welche der sinnliche Trieb über den Geist erringt, in der blinden Macht der Begierde, die sie beherrscht. Diese besondern Entartungen in den engern und weitern Gebieten pflanzen sich ihrer Grundanlage nach offenbar durch die Zeugung fort; auch lassen sie sich durchaus nicht auf einen bloßen Unterschied in der Richtung der sinnlichen Triebe bei gleichem Grade ihrer ungeordneten Macht zurückführen. Es ist hiernach nicht zu bezweifeln, daß die erbsündliche Zerrüttung der menschlichen Natur nicht gleich in den ersten Geschlechtern nach Adam dieselbe gewesen sein wird wie später, sondern allmälig hat sie sich entwickelt und an Energie zugenommen, bis dann dieser Fortschritt in immer mächtigern göttlichen Gegenwirkungen seine Schranken gefunden hat.

Das Moment, welches über die Stärke der sündlichen Disposition in dem Erzeugten der Regel nach entscheidet, ist die sittliche Beschaffenheit der Aeltern, doch mit den früher aufgezeigten Einschränkungen. Wir gehen dabei von dem oben schon Anerkannten aus, daß die persönliche Sittlichkeit des Individuums eine schwächende Rückwirkung auf die Störungen in der Naturseite des menschlichen Lebens auszuüben vermag. Indessen scheint eben von dieser Voraussetzung und ihren hier gezogenen Folgerungen aus die Allgemeinheit dieser erblichen Sündhaftigkeit

mächtig gefährdet zu werden. Da dieselbe in nichts Anderm besteht als in einer verkehrten Ordnung von Kräften und Trieben, welche an sich zum Begriff der menschlichen Natur gehören, so scheint es, als müsse die Verminderung des falschen Uebergewichtes, welches die Triebe der niedern Sphäre erlangt haben, durch die persönliche Sittlichkeit der Aeltern am Ende auf einen Punkt kommen können, wo es in dem Erzeugten völlig aufgehoben wäre und das rechte Verhältniß sich als ein angebornes herstellte. Und allerdings würde dieß folgen, wenn die Störung in dem Naturgrunde der Aeltern, der in der Zeugung aus seiner dunkeln, dem Bewußtsein verhüllten Tiefe wirkt, durch die Heiligung schlechterdings ausgelöscht wäre *). Aber das ist sie nicht, sondern sie ist eben nur zurückgedrängt und gefesselt; sie ruht noch unsichtbar in jener Tiefe, wenn sie gleich längst, vielleicht seit Jahrzehnten, aktuell überwunden ist, und der Geheiligte brauchte sich nur der Sicherheit zu überlassen, um wieder den schon besiegten Mächten zu verfallen. Mithin können auch wiedergeborne Aeltern nicht anders als diese Störung, welche ja nur insofern Beschaffenheit der zeugenden Gattungsnatur ist, als kein natürlich erzeugtes Individuum sie in sich zu vernichten vermag, auf ihre Nachkommen fortpflanzen, natürlich der Regel nach unter mitbestimmendem Einfluß der Modifikationen und Beschränkungen, die sie in ihnen selbst erfahren hat. — Das überall in gleicher Weise Vorhandene ist jene durch die Selbstentscheidung der transcendentalen Freiheit entstandene Gebrochenheit des Willens in sich selbst; die Störung des aequale temperamentum qualitatum animae et corporis dagegen unterliegt in den Individuen verschiedenen Be-

*) Vgl. über diese Seite der Frage Tholucks Bemerkungen im litterar. Anzeiger 1834, Nr. 23, S. 178. f. Augustinus beschäftigt sich öfters mit ihr, besonders De pecc. mer. et rem. l. II, c. 11. (IX.) f. und Contra Jul. Pel. l. VI, c. 18. (VII.) f. Vgl. Thomas in der Summa, II, I, qu. 81, art. 3.

stimmungen nach Art und Grad *). Wenn Thomas an der oben angeführten Stelle den Gradunterschied in der erblichen Sündhaftigkeit leugnet, so hängt dieß, wie der Beweis jenes Satzes noch deutlicher zeigt, genau mit seiner rein privativen Fassung der Erbsünde zusammen **).

Diese in die sinnliche Natur des Menschen und ihr Verhältniß zum Geist eingedrungene Störung ist nun mit dem Sündenfall der Stammältern nicht in der Weise einer positiven Strafe, sondern als nothwendige Folge unter den gegebenen Bedingungen verknüpft. Aus dieser Infektion unsrer Natur, wie sie durch den Fall der Stammältern entstanden ist und von ihnen aus durch die natürliche Fortpflanzung sich allen ihren Nachkommen mittheilt, entspringt dann weiter die Macht des Todes über das menschliche Leben, indem die stetige Entwickelung zum vollendeten Dasein, zu welcher dieses Leben an sich bestimmt war, durch das Aktuellwerden der Sünde in den Stammältern und durch die daraus entspringende Störung des harmonischen Verhältnisses zwischen sinnlicher Natur und Geist abgebrochen ist. Die Nach-

*) Eben so — in Rücksicht auf die letztere Bestimmung — Reinhard, Vorles. über die Dogmatik S. 311. Dagegen ist die Ansicht Baumgartens, auf welche sich Tholuck a. a. O. beruft, evangel. Glaubenslehre B. 2, S. 575., dadurch undeutlich, daß er offenbar die Begriffe: Grad und Art, mit einander vermischt. Auch Weismann, der in seinen institt. theol. exeg. dogm. S. 411. 425. f. der Frage nach der Gleichheit oder Ungleichheit der Erbsünde auf Veranlassung der Arminianischen Antithese einige Aufmerksamkeit widmet, sondert die verschiedenen Beziehungen, die hier im Resultat zusammenfließen, besonders das Angeborne und das in der Entwickelung erst Gewordene, nicht scharf genug.

**) Eben darum hätten die ältern Dogmatiker unsrer Kirche, da sie zur Erbsünde außer jenem Mangel auch die positive Qualität der ungeordneten Begierde rechnen, diesen Gradunterschied wohl annehmen können, selbst unbeschadet ihres Satzes, daß alle Sünden, die Früchte der Erbsünde, an sich Todsünden seien, vgl. Quenstedt, a. a. O. sect. 2, qu. 13 (p. 148, dist. 12.). Doch lassen sie sich, soviel mir bekannt ist, auf die Behandlung der obigen Frage nicht ein.

kommen Adams aber sind darum von Anfang ihres Daseins unter die Bedingungen dieser gestörten Naturbeschaffenheit gestellt, weil dieselbe der jenem Anfange vorangehenden Beschaffenheit ihres Willens vollkommen entspricht *). Und wiewohl durch die Aufhebung jener ursprünglichen Harmonie ihr zeitlicher Anfang ein andrer ist als der ihres Stammvaters, wiewohl die Gewalt der Sünde schon in ihre Natürlichkeit eingewurzelt ist und sich darum ganz unmittelbar in ihrem empirischen Sein geltend macht, während sie dort erst mit einem neuen Anfange des Sündigens aus ihrem verborgenen Grunde hervorbrach, so ist doch wegen der uranfänglichen Selbstverkehrung des menschlichen Willens anzunehmen, daß alle Nachkommen Adams an seiner Stelle bei hinreichend starker Versuchung gesündigt haben würden wie er.

Und in diesem Sinne läßt sich die Behauptung rechtfertigen, die wir früher unter andern Voraussetzungen ablehnen mußten, daß Adams Fall nicht bloß ihm, sondern auch seinen Nachkommen zuzurechnen sei. So wird denn auch vom Gesetz des Todes zu sagen sein, daß wir ihm zunächst um der Sünde Adams und der dadurch entstandenen Verderbniß unsrer sinnlichen Natur willen, mittelbar und in letzter Beziehung aber wegen unsrer eignen Urschuld unterworfen sind. —

Es leuchtet von selbst ein, wie von dem Standpunkt der hier entwickelten Ansicht aus die berühmte Frage nach dem Ursprunge der einzelnen Menschenseelen zu beantworten sein wird. Wenn in der traducianischen Theorie der Tradux nur nicht bloße Fortleitung eines schon Existirenden sein soll, sondern wenn damit das in der Zeugung wirkende progressive, Neues hervorbringende Princip vereinigt und so die unangemessenen Vorstellungen von einer Theilung der Seelen, zu

*) Als Ergänzung zu diesen Bestimmungen ist zu vergleichen, was B. 1, S. 174. f. über das Verhältniß der Sünde in der Sphäre der Sinnlichkeit zu dem spirituellen Princip der Sünde bemerkt wurde.

denen allerdings der Ausdruck leicht verleiten kann, gänzlich fern gehalten werden, so hindert uns nichts diese Theorie in ihrem Kernpunkte anzuerkennen. Alles Zeugen beseelter Wesen ist wahre Seelenzeugung, die im animalischen Gebiet nicht bloß ein neues Lebensprincip, sondern auch ein psychisches Princip, im menschlichen Gebiet zugleich die Anlage zu einer bestimmten Eigenthümlichkeit in's Dasein ruft. Der lebendige Grund der Entstehung neuer Individuen ist die zeugende Kraft der Gattung, deren vermittelndes Organ, die conditio sine qua non ihrer Wirksamkeit die Aeltern sind, doch so daß diese dabei in der Regel durch die besondere Beschaffenheit ihrer natürlichen Individualität einen mitbestimmenden Einfluß auf die Lebensform des Erzeugten nach Seele und Leib ausüben. Die scholastische Theologie lehnte bekanntlich die traducianische Theorie in Bezug auf die Entstehung der einzelnen Seelen aus Scheu vor Materialismus ab. Aber sie fiel dabei mit ihrer kreatianischen Ansicht in einen schlimmern Materialismus, als der ist, den sie nach ihrer Auffassung der traducianischen Theorie vermeiden wollte. Denn da sie doch die Erbsünde nicht leugnete und als Sitz der Sünde die Seele anerkannte, blieb ihr nichts übrig, als die von Gott natürlich rein erschaffenen Seelen durch die Vereinigung mit dem Leibe im Embryo sofort selbst unrein werden zu lassen. So wurde der materielle Leib zum Bestimmenden, die Seele zum Bestimmten, bloß Leidenden gemacht*).

Von der andern Seite ergiebt sich von selbst die Unmög-

*) Dieß zeigt sich recht deutlich z. B. bei dem Lombarden, Sentent. lib. II, dist. 31. B. Wenn dagegen einige Scholastiker wie Hugo von Rouen, um diese Folgerung zu vermeiden, den einzelnen Seelen ausdrücklich die vollkommne Freiheit vindiciren, den aus dem so verderbten Leibe entspringenden Reizungen zur Sünde zu widerstehen, so können wir darin zunächst nur die Verzichtleistung durch die Erbsünde die Allgemeinheit der Sünde zu erklären, und weiter, zusammengenommen mit dem immer anerkannten Satz, daß der eigentliche Sitz der Sünde die Seele sei, die Leugnung der Erbsünde erblicken.

lichkeit, den Ursprung der ihrem Wesen nach unsterblichen Persönlichkeit im Individuum auf dieselbe Weise zu begründen. Daß ein bloßer Naturproceß das, was qualitativ von der Natur verschieden und über sie erhaben ist, das geistige Princip im Individuum, zur Existenz bringen sollte, muß uns als ein vollkommner Widerspruch erscheinen. Vielmehr geht die Persönlichkeit als solche in dem Anfange ihres zeitlichen Daseins aus ihrem eignen zeitlosen Grunde hervor, und jener Naturproceß gewährt ihr die Basis ihrer zeitlichen Entwickelung. Wenn dieß nun auf einen gewissen Präexistentianismus führt, doch freilich auf einen solchen, der das prae nicht zeitlich und die Existenz nicht als ein fertiges Dasein der Seelen vor ihrem irdischen Leben versteht*), so brauchen wir nach dem S. 195. Bemerkten nicht erst zu zeigen, daß dieser Präexistentianismus den Kreatianismus eben so sehr zu seiner Grundlage hat, wie er allen emanatistischen und pantheistischen Vorstellungen fremd ist**).

*) Deßhalb können wir auch von verschiedenen psychologischen Phänomenen, auf welche sich die eigentlich präexistentianischen Theorien öfters haben stützen wollen, gar keinen Gebrauch machen, am wenigsten begreiflicher Weise von der allerdings merkwürdigen Erscheinung, daß uns zuweilen bei irgend einem vielleicht unbedeutenden Vorgange, der nach den Umständen sich in ähnlicher Weise früher noch nicht zugetragen haben kann, plötzlich der Eindruck wird, als hätten wir dieß genau ebenso schon einmal erlebt.

**) Einige Vergleichungspunkte bietet die Vorstellungsweise des Thomas dar, der auch Dante in der göttlichen Komödie folgt. Nach Thomas entsteht zwar die anima sensitiva durch die Zeugung, nicht aber die anima intellectiva („haereticum est eam traduci ex semine"), sondern sie wird unmittelbar von Gott geschaffen, Summa P. I, qu. 118. art. 1. 2. Die künstlichen Bestimmungen, durch welche er mit dieser Vorstellung seine Lehre von der Verschuldung des ganzen Geschlechtes in Adam, deren Subjekt ihm doch die anima rationalis s. intell. ist, in Einklang zu bringen sucht, kann man in der Prima Secundae qu. 81, art. 1., besonders in der Widerlegung des zweiten Einwurfes, und qu. 83, art. I. in der Widerlegung zu 3. und 4. nachlesen.

Es ist unser Bemühen gewesen, die Gedanken, in denen wir die Lösung der Probleme von dem Ursprunge der Sünde — im vorigen Buch — und von ihrer Allgemeinheit im menschlichen Geschlecht — in diesem Buch — finden, in ihrem innern Zusammenhange so deutlich als möglich darzulegen, und wir überlassen es dem Leser, der in den Ausgangspunkten dieser Untersuchung, wie sie durch das erste Buch festgestellt sind, mit uns einverstanden war, bei sich auszumachen, ob er jene Gedanken in ihrer Wahrheit anzuerkennen habe, oder ob er eine bessere Lösung der obigen Probleme zu geben wisse.

Daß nun diese Ansicht mit der Lehre der heiligen Schrift wohl zusammenstimmt, haben wir von ihren einflußreichsten Momenten je nach der verschiedenen Natur derselben in verschiedner Weise darzuthun gesucht. Wenn nun diese Nachweisung bei einem Grundgedanken unsrer Ansicht, bei den Bestimmungen über die außerzeitliche Selbstentscheidung der geschaffenen Persönlichkeiten, unterblieben ist, so ist dieß darum geschehen, weil er in der heiligen Schrift nicht unmittelbar enthalten ist. Es ist eben nicht ihre Aufgabe spekulative Belehrungen zu ertheilen, und es kann nur, wie die Erfahrung genugsam gezeigt hat, der Auslegung zum Verderb gereichen, wenn man um jeden Preis durch einzelne biblische Aussprüche bestätigen will, was die theologische Forschung auf jenem Wege als Wahrheit erkannt hat oder erkannt zu haben meint*). Im Interesse der historischen Treue auf dem einen

*) So ist es eine falsche, dem Zwecke des Apostels offenbar widerstreitende Auslegung, wenn in alter und wieder in neuester Zeit das Paulinische Wort von dem Vorzug Jakobs vor Esau, ehe Beide geboren waren, Röm. 9, 11., auf ihre Präexistenz und ein entgegengesetztes Verhalten in derselben als Grund jenes Vorzuges gedeutet worden ist. Freilich wäre es eben so falsch, aus einem Ausspruch, der eben nur auf das irdische Dasein der Beiden geht und gehen kann, aus dem: *μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ κακόν*, gegen die Annahme einer zeitlosen Urentscheidung, die als die überall gleiche mit der Abzweckung der Stelle gar nicht in Kollision gerathen kann, argumentiren zu wollen.

und der freien Bewegung auf dem andern Wege, vor Allem aber im Interesse der wissenschaftlichen Ehrlichkeit kann man nur wünschen, daß beide Wege gehörig von einander gesondert bleiben. Ein andrer Beruf ist der apostolischen Lehrentwickelung geworden, ein andrer der systematischen und namentlich der philosophischen Theologie. Der religiösen Erkenntniß der Apostel, die überall in der unzertrennten Mitte christlichen Lebens und Bewußtseins steht, wird von ihrem normativen Ansehen nichts entzogen, wenn wir auch annehmen, daß ein spekulatives Moment, in welchem die denkende Durchdringung einer christlichen Lehre ihren unentbehrlichen Abschluß findet, in ihr nicht enthalten war. Hier genügt vollkommen die Nachweisung, daß ein solches Moment nicht allein der heiligen Schrift nicht widerspricht, sondern daß diese in dem, was sie unmittelbar sei es als Lehre sei es als Thatsache enthält, zu jenem Momente als zu dessen Voraussetzung drängt.

Wiewohl nun dieß dem hier entwickelten Theologumenon von der dem zeitlichen Leben zeitlos vorangehenden Abkehr unsers Willens von Gott im vollen Maße zukommt, so würde sich dasselbe dennoch in Widerspruch mit der heiligen Schrift verwickeln, wenn es die angeborne Sündhaftigkeit lediglich und ohne alle weitere Vermittelung aus der intelligibeln Urthat der einzelnen Persönlichkeit herleitete, ohne in dieser Sündhaftigkeit und deren Folgen im physischen Gebiet das Moment der Erblichkeit und den daraus sich ergebenden Zusammenhang mit der Sünde des Stammvaters, wie er von Paulus besonders Röm. 5, 12—19. hervorgehoben wird, anzuerkennen. Aber der Widerspruch mit der heiligen Schrift wäre hier zugleich der härteste Widerspruch mit der Erfahrung. Daß nun unsre Ansicht von diesem zwiefachen Vorwurf nicht getroffen wird, ergiebt sich aus ihrer Darlegung von selbst.

Dieß führt uns auf ihr Verhältniß zu den Festsetzungen der altprotestantischen Dogmatik über diesen Punkt. Der Unterschied ist klar. Letztere erkennt die intelligible Grundlage des sündhaften Entwickelungsprocesses in der Zeit nicht bloß nicht an, sondern sie schließt sie auch entschieden aus, indem sie die natürliche Sündhaftigkeit nach allen ihren Bestimmungen allein aus Adams Fall entspringen läßt. Auch ist dieß nicht etwa bloß eine dogmatische Ansicht der orthodoxen Theologie in ihrer weitern Entwickelung, sondern es ist darin die Ueberzeugung der Reformatoren selbst, Luthers, Melanchthons *), Calvins, ausgedrückt, und wie diese sie in ihren Privatschriften mannigfach vorgetragen haben, so ist sie auch in die Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche eingedrungen, so Lutherischer Seits in die Smalkaldischen Artikel (P. III, art. 1.) und in die Konkordienformel (art. 1.), reformirter Seits besonders in die Baselsche (v. J. 1534 — art. 2.), Schottische (art. 3.), Belgische (art. 15.) Konfession und in den Heidelberger Katechismus (7te Frage). Doch hat das Hauptbekenntniß der evangelischen Kirche, das Augsburgische, seine Erklärung über diesen Punkt mit weiser Enthaltsamkeit so festgestellt, daß damit eine gewisse Mannigfaltigkeit dogmatischer Theorien, und so auch die hier entwickelte, sich vereinigen läßt **). Eben so wenig enthält der mit

*) Daß jedoch Melanchthons Seele den Stachel in dem kirchlichen Dogma von der Erbsünde wohl empfand, läßt uns eine merkwürdige Aeußerung am Schlusse seines Lebens ahnen. Unter die mira arcana, welche er in diesem Leben nicht einzusehen vermocht habe, und auf deren Erkenntniß nach dem Tode er sich freut, rechnet er auf einem wenige Tage vor seinem Abscheiden geschriebenen Blatte auch dieß: cur simus sic conditi. Das kirchliche Dogma von der Erbsünde hat nach seiner wahren Konsequenz für das Schwierige dieser Frage, mag man sie nun auf die Schöpfung des menschlichen Geschlechtes in Adam oder auf die aller Individuen beziehen, gar keine Anerkennung.

**) Art 2: Docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, hoc est, sine

großer Besonnenheit und Präcision abgefaßte erste Artikel der Apologie irgend eine Bestimmung, durch welche die Annahme eines über Adams Fall hinausliegenden Grundes unsrer angebornen Sündhaftigkeit ausgeschlossen wäre.

Und mehr als diese negative Gunst, die der Theologie Raum läßt die auf ihren eigenthümlichen Fundamenten feststehende Lehre wissenschaftlich zu erklären, soll jene Annahme von dem kirchlichen Bekenntniß weder erwarten noch verlangen. Gesetzt die Reformatoren hätten den darin enthaltenen Begriff als ein Glied in dem Zusammenhange ihrer theologischen Erkenntniß besessen, so ist bei ihrer klaren Einsicht in die Natur und Schranken der öffentlichen Lehrüberlieferung in der Kirche unbedingt anzunehmen, daß sie ihm in kein kirchliches Bekenntniß den Eingang verstattet haben würden. Daß die Theologie esoterische Lehren hege, ist dann als ein unsittliches Verfahren schlechterdings zu verwerfen, wenn dieselben wegen der Verschiedenheit ihres Princips den Elementen der kirchlichen Lehrüberlieferung eine ganz andre Bedeutung unterlegen, als sie für eine unbefangene geschichtliche Auslegung allein haben können, so daß der in die Lügenkünste eingeweihte Diener der Kirche methodisch untergraben lernt, was zu bauen ihn sein Beruf heilig verpflichtet. Bejaht dagegen ein solches Theologumenon die öffentliche Lehre in ihrem Sinne, liefert es dazu nur die Ergänzung, in welcher die Antinomien sich auflösen, die in jenem Gebiet ungelöst blieben, so ist sein esoterischer Charakter vollkommen gerechtfertigt. Ja wenn die protestantische Theologie sich nicht aller spekulativen Elemente gründlich entschlagen will — was sie aber kaum vermö-

metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque mortem aeternam etc. Es ist hier besonders eine glückliche Zurückhaltung zu nennen, daß das post (lapsum Adae) nicht zu einem propter gesteigert ist.

gen wird, ohne sich ihres eignen Kerns, der Dogmatik, zu entschlagen —, so wird sie immer in ihrem Umkreise Lehren haben, welche esoterischer Natur sind. Denn das Spekulative muß auch da, wo es die Kontinuität mit dem empirischen Bewußtsein bewahrt, sofort die größten Mißverständnisse durch eine unfeine, die Gedanken aus ihrem wahren Zusammenhange herausreißende Auffassung hervorrufen, wenn es sich im eigentlichen Sinne popularisiren will; sein richtiges Verständniß setzt durchaus einen gewissen Grad philosophischer Bildung voraus; es gehört der Schule an und nicht der Kirche.

Stellt man uns aber die bestimmte Frage, wie denn nun die kirchliche Mittheilung der Lehre den Punkt, welchen wir bei diesen Sätzen besonders im Auge haben, behandeln soll, so brauchen wir nur auf das Verfahren der heiligen Schrift zu verweisen, an welches sich jene so eng als möglich anzuschließen hat. Neander macht in seiner Darstellung der Paulinischen Lehre darauf aufmerksam, daß die Lehrweisheit des Apostels mit Ausnahme sehr weniger Stellen das Erlösungsbedürfniß überall unmittelbar aus dem Bewußtsein der Sünde als einer allgemeinen Thatsache der menschlichen Natur entwickelt, ohne auf die ferner liegenden Ursprünge solches Zustandes zurückzugehen *). Hält sich nach diesem Vorbilde die volksmäßige Mittheilung der christlichen Lehre zunächst an das, was Jeder, der auf das göttliche Gesetz achtet, an sich selbst erfahren kann und muß, so ist sie auch ganz darauf gewiesen, den Zwiespalt in unsrer Natur nicht als ein unverschuldetes Uebel, sondern als Schuld Aller und jedes Einzelnen darzustellen. Und wenn sie nach demselben Vorbilde bei genauerer Entwickelung der Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit das Abhängigkeitsverhältniß zu entfalten hat, in welchem wir uns hier zu den vorangegangenen Geschlech-

*) Geschichte der Pflanzung der Kirche durch die App. S. 576.

tern und zuletzt zu den Stammältern unsrer Gattung finden, so muß sie doch auch hier die Selbstverschuldung jedes Einzelnen entschieden festhalten. Daß dabei ein Widerspruch entsteht zwischen zwei Bestimmungen, von denen uns die rechte Lehre keine aufzugeben gestatten wird, zwischen der Sündhaftigkeit als einer angebornen Beschaffenheit und der persönlichen Schuld des Einzelnen, wird dem nachdenkenden Gemeindegliede nicht entgehen. Für die Wissenschaft der Religion ist dieser Widerspruch nicht ein Letztes, sofern sie in dem außerzeitlichen Grunde der geschaffenen Persönlichkeit seine Lösung erkennt; für die volksmäßige Mittheilung ist er das Letzte, weil diese Erkenntniß nicht allgemein mittheilbar ist. Daraus folgt, daß auf diesem Gebiet die Vereinigung jener beiden gleich wahren Bestimmungen als ein G e h e i m n i ß zu behandeln ist. Will aber der gewöhnliche Verstand es sich nicht zumuthen lassen, hier, wo die sorgfältigste und ausdauerndste Forschung erkennen muß, daß sie nicht alle Tiefen des Gegenstandes zu durchdringen vermag, sich vor einem Geheimniß zu beugen, so wird er sich selbst jederzeit für seinen Dünkel dadurch bestrafen, daß er in seinen Vorstellungen von der Sünde der kläglichsten Flachheit und Plattheit anheimfällt.

Uebergang.

Die freie Urentscheidung jedes persönlichen Individuums, welche der letzte Grund der allgemeinen Verderbniß ist, wie sie dermalen an dem menschlichen Geschlecht haftet, ist eben als ursprüngliche auch nothwendig eine außerzeitliche. Aber die damit gegebene sündige Entschiedenheit jedes Menschen von Anfang seines empirischen, in der Zeit sich entwickelnden Daseins würde aus diesem Dasein die sittliche Freiheit und ihre Bethätigung nur dann schlechthin ausschließen, wenn sie selbst eine absolute wäre. Daß sie dieß nicht ist, haben uns die Untersuchungen des vorigen Buches, namentlich seines ersten Kapitels, gelehrt. Eben so wenig fanden wir früher, im dritten Buch, in dem Wesen unsrer empirischen Existenz und in ihrem allgemeinen Verhältniß zum Intelligibeln Grund, die Freiheit aus ihrem Gebiete schlechthin auszuschließen, jene Existenz von ihrer sittlichen Seite als absolute Gebundenheit durch die intelligible Urentscheidung oder als bloßen unselbstständigen Reflex derselben zu betrachten. Auch das empirische Dasein ist von einem Strahl der Freiheit durchleuchtet, wenn er gleich in diesem Element gebrochen wird; nicht bloß in einer jenseitigen Region, sondern mitten in unserm Zeitleben offenbart sie sich, wiewohl nur in beschränkter und zertheilter Weise. Dieses Zeitleben aber kann nur dadurch ein wirkliches *Erscheinen* und Offenbarwerden der Freiheit sein, daß diese in ihm ihr Werk real *fortsetzt*, daß, was durch die zeitlose Urentscheidung gesetzt ist, sich in ihm weiter entwickelt, und zwar so, daß die bewegende,

den Fortschritt dieser Entwickelung bedingende Macht das Selbstbestimmen aus dem relativ Unbestimmten ist. Andrerseits kann das Grundverhältniß der Principien, wie es durch jene Urentscheidung bestimmt ist, durch den Willen in seinen zeitlichen Selbstbestimmungen nicht aufgehoben werden; dieß vermag nur die erlösende Wirksamkeit des Geistes Christi, welche als eine göttliche Kraft selbst jene ursprüngliche Verkehrung und alle ihre Folgen überwindet. Im natürlichen Leben des Menschen geschehen alle Bewegungen und Selbstbestimmungen des Willens innerhalb jenes Grundverhältnisses der Principien. Aber innerhalb dieses beharrenden Grundverhältnisses ist Raum für sehr verschiedene sittliche Strebungen, welche der Macht der natürlichen Sündhaftigkeit im eignen Innern eben so wohl beschränkend entgegenarbeiten als sie entschränkend befördern können. Und eben damit ergiebt sich die Möglichkeit einer Steigerung im Bösen mit der fortschreitenden Entwickelung des Individuums, einer Steigerung, die nicht bloß Ausbreitung der schon vorhandenen sündlichen Richtungen über die Gebiete ist, die ihnen jenem Grundverhältnisse nach gehören, sondern intensive Verschlimmerung, Schwächung des Einflusses, welchen heilige Mächte über den Menschen von Natur trotz des Uebergewichtes der Sünde ausüben.

Doch erhebt sich vielleicht gegen die innere Möglichkeit dieser Steigerung von der objektiven Seite, von dem Begriff der Sünde aus, wie er sich uns in früherer Entwickelung ergeben hat, ein Bedenken. Ist jede Sünde ihrem Wesen nach die Verletzung einer unbedingt gültigen praktischen Wahrheit, der ewigen Wahrheit des göttlichen Willens an den Menschen, so erhält sie selbst dadurch den Charakter des unbedingt Verwerflichen; wie aber soll es im Gebiet des unbedingt Verwerflichen noch einen Stufenunterschied, eine Steigerung der Verwerflichkeit geben? — Allein jene den menschlichen Willen verpflichtende Wahrheit ist doch ein aus vielen Momenten bestehendes

Ganzes, so daß unmittelbar und durch sich selbst nur das Ganze und sein Eines, allbeherrschendes Princip das Gepräge der Unbedingtheit an sich trägt, die einzelnen Momente aber an demselben eben nur als Momente participiren, womit sehr wohl vereinbar ist, daß sie sich unter einander vielfach bedingen und daß dadurch eine verschiedene Dignität derselben im Vergleich mit einander entsteht. So ist es auch kein Widerspruch, daß alle und jede Versündigungen und sündlichen Zustände an der unbedingten Verwerflichkeit, welche dem Bösen seinem Princip nach als positivem Gegensatz gegen das Gute eignet, Theil nehmen, und daß sie sich doch unter einander in dem Grade ihrer Verkehrtheit unterscheiden, so daß eine Steigerung der Sünde im Individuum möglich ist.

Wie diese Steigerung geschieht, haben wir nun noch im fünften Buch näher zu betrachten.

Fünftes Buch.

Die Steigerung der Sünde in der Entwickelung des Individuums*).

Die zeitlose Urthat, in welcher jeder menschliche Wille sich selbst entscheidet, erzeugt eine beharrende Beschaffenheit, einen sittlichen Zustand; es ist der, in welchem wir Alle geboren werden. Anfangs nur als verborgene Potenz vorhanden, wird er aktuell mit dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins.

Unter allen sündlichen Thaten innerhalb des Zeitlebens kann es keine geben, die eine gleiche zustandbildende Macht besäße; wohl aber vermögen sie in geringerm Grade an dieser bestimmenden Macht Theil zu nehmen**). Die Freiheit ist nicht ein widersinniges Vermögen des Willens, sich mit den abscheulichsten Sünden zu beladen und nach ihrer Vollbringung in die vorige Unbestimmtheit rücksichtlich derselben zurückzukehren, sondern das Selbstbestimmen des Willens wird sofort zum Bestimmt-

*) Die hier folgenden Erörterungen ruhen ganz auf der Untersuchung über die Freiheit des Willens in der sittlichen Entwickelung, im zweiten Kapitel des dritten Buches.

**) Aristoteles zeigt Eth. Nicom. lib. III, c. 7. (Bekkers Ausg. vol. II, p. 113—15.), wie aus dem *ἐνεργεῖν* und den *πράξεις*, nicht minder im Bösen als im Guten, die *ἕξις* entspringe und, wenn sie einmal geworden sei, nicht mehr in unsrer Gewalt stehe (*οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος*), wie aber dennoch ihre Wirkungen uns zugerechnet, als *ἑκούσιοι* betrachtet werden müßten.

sein; der Wille giebt sich selbst eine Richtung zu der Sünde hin, in die er sich einmal einläßt; das Element von Lust, das in jeder Sünde liegt, wird als Motiv des Willens ein beharrender Faktor des innern Lebens, so daß, wenn dieselben Reizungen durch die Umstände wiederkehren, der Wille ganz von selbst derselben Sünde sich zuneigt. Jede Art der Sünde öffnet in sich selbst, indem sie die Leidenschaft erzeugt, eine furchtbare Tiefe, die der Sünder immerfort durch neue Sünde zu verstopfen strebt, aber deren Grund er nimmer findet.

Es ist die Macht der göttlichen Weltordnung, die sich so schon unmittelbar an der widerstrebenden menschlichen Willkür bethätigt. Von dem sittlichen Gesetz reißt sie sich los, und Gott wehrt es ihr nicht; aber auch in dieser Losreißung bleibt sie dem allgemeinen Weltgesetz der Entwickelung unterthan, und wird durch dasselbe zu stetigem Zusammenhange und zu einer gewissen Ordnung des Fortschreitens in der Sünde genöthigt. Ohne diese Ordnung ließe sich auch gar nicht denken, wie der Mensch von der Sünde jemals vollkommen frei werden und zur unwandelbaren Heiligkeit gelangen könnte. Ist dieses störende Element einmal in das Dasein getreten, so muß es auch sein Wesen mit einer gewissen Vollständigkeit entfalten, weil es nur so gründlich aufgehoben werden kann. Wie die schweren Dünste, welche, von der Erde aufsteigend, die Lüfte erfüllen, durch die kräftigen Strahlen der Sonne in Gewitterwolken zusammengezogen werden, um, als Regen niederfallend, der Atmosphäre ihre Klarheit wiederzugeben: so muß die Sünde eine bestimmte Gestalt gewinnen im Leben des Menschen, damit ordentlich mit ihr gestritten und dieser Streit zu dem Ziele einer dann für immer gültigen siegreichen Entscheidung durchgeführt werden könne — was freilich nicht dem sich selbst überlassenen Menschen, sondern nur durch die Erlösung möglich ist, Joh. 8, 36. —

Hat nun hiernach jede besondere Richtung der Sünde, in

welche der Wille eingeht, das Streben sich im Innern des Menschen festzusetzen und zu verbreiten, hat mithin in der Regel die erste Sünde einer bestimmten Richtung eine Reihe ähnlicher zu ihrem Gefolge, doch offenbar vornehmlich weil sie im innern Leben einen habitus zu erzeugen beginnt, so können wir in der sündlichen Entwickelung des Individuums zwischen verursachenden und verursachten Sünden unterscheiden, ohne uns übrigens zu verbergen, daß dieser Unterschied nur auf dem Uebergewicht des einen oder andern Momentes beruht. Die überwiegend verursachenden Sünden sind die Epochen der verkehrten Entwickelung, mit denen eine neue Art der Sünde oder doch eine neue Gestaltung einer schon vorhandenen Art in das Leben des Menschen eintritt, und so die Macht der Sünde in demselben auf eine höhere Stufe erhebt. Insofern sie jedoch alle, mit Ausnahme jener zeitlosen Urentscheidung, schon eine dem Princip nach übereinstimmende Verkehrung des Willens hinter sich haben, sind sie eben nur überwiegend verursachend. Die überwiegend verursachten Sünden sind solche, welche aus dem Zustande, der durch die verursachenden Sünden begründet wird, als natürliche Folgen von selbst hervorgehen. Insofern sie indessen jederzeit irgend etwas dazu beitragen werden, diesen Zustand zu erhalten und zu befestigen, sind sie nur überwiegend verursacht *). Weil aber die Zustände, aus denen die verursachten Sünden zunächst abfolgen, ihren Grund in den verursachenden Sünden haben, und wenn in keiner andern, doch jedenfalls in der dem zeitlichen Leben vorangehenden Ursünde, so rechnet ein tieferes sittliches Bewußtsein dem Menschen nicht bloß Thaten, sondern auch Zustände zu; die Ohnmacht unsres Willens selbst macht es uns zum Vorwurf, und die wahre gründliche Reue richtet sich, vielleicht ausgehend von einer einzelnen Versün-

*) Ueber den ähnlichen Unterschied, den Schleiermacher, Glaubenslehre B. 1, S. 419. f., doch nach dem Zusammenhange seiner dogmatischen Ansicht in anderm Sinne, macht, vgl. oben S. 428.

digung als Veranlassung, alsbald gegen den Gesammtzustand unsers Lebens als der göttlichen Forderung nicht entsprechend.

Diese Erzeugung des sündlichen Zustandes durch die sündliche That läßt sich übrigens nicht verstehen, wenn man sich dabei nicht den Einfluß solcher That auf den dunkeln Naturgrund des innern Lebens gegenwärtig hält. In ihm entzügelt sie die blinde Begierde und weckt die unersättliche Sucht. Die Vorstellung der Sünde, besonders insofern sie in der ungeordneten Befriedigung sinnlicher Lust besteht, setzt sich fest in der Phantasie; es bilden sich beharrende Stimmungen und Neigungen des psychischen Lebens, welche, sowie die geistige oder leibliche Thätigkeit nachläßt, sich mit stiller verführerischer Gewalt immer wieder hervordrängen, und durch gewisse Verknüpfungen von Empfindungen und Phantasiebildern wie auf einmal gebahntem Wege die Seele unmerklich fortziehen bis zur Schwelle der That, so daß sie oft überwunden ist und einwilligt, ehe sie dazu kommt sich recht zu besinnen und die wahre Natur der Handlung, zu der sie gereizt wird, zu erkennen. Dieß ist eben, wie aus einer frühern Erörterung erhellt (vgl. S. 64. f.), das Gebiet, in welchem die Gewohnheit ihre die Sünde befestigende und stärkende Macht ausübt. —

Das Verhältniß aber, in welchem der Fortschritt im Guten und im Bösen zur formalen Freiheit steht, ist das entgegengesetzte. Das Gute und Heilige, wie es zu seiner Wurzel die Liebe zu Gott hat, ist die Wahrheit des menschlichen Willens selbst, und wenn dieser sich thatsächlich mit ihm einigt, so hat er an ihm keine ihm irgendwie äußerliche Gewalt, keine Beschränkung und Hemmung seiner ursprünglichen Freiheit als Macht der Selbstbestimmung, sondern deren höchste Bestätigung. Die Heiligung ist ja eben die Realisirung der formalen Willensfreiheit; in ihr erfüllt sich diese mit dem ihr bestimmten Inhalt und steigt so zur realen Freiheit empor. Je unabtrennlicher sein

Wille an dem Guten haftet, desto freier und sein selbst mächtiger fühlt sich der Mensch.

Das Böse dagegen ist seinem Wesen nach das Fremde für ihn wie für alle Kreatur, eben weil sie als Kreatur ihr Sein von Gott hat. Es kann darum, wiewohl mit Freiheit in den Willen aufgenommen, doch nur Knechtschaft erzeugen*); wer Sünde thut, sagt Christus Joh. 8, 34., der ist der Sünde Knecht, vgl. 2 Petr. 2, 19**); die Macht, der er sich hingiebt, nimmt ihn mit furchtbarem Ernst beim Wort. Von der formalen Freiheit zur realen führt nur Ein Weg, der der Heiligung; alle Selbstentwickelung im Bösen ist zugleich eine fortgehende Selbstverwickelung und das Ziel derselben ist die vollendete Unfreiheit. Das Böse bleibt demnach das wesentlich Fremde für den Menschen, wenn er gleich bei wachsender Verschlimmerung durch entschiedene und beharrliche Hingebung an dasselbe diese Fremdheit subjektiv, für sein Gefühl aufzuheben vermag. Wie in der Krankheit des leiblichen Organismus das Erlöschen des Schmerzes, den die Störung verursachte, das Zeichen ist, daß ihre Macht sich vollendet, daß die organische Kraft nicht mehr gegenwirkt, so hört der Mensch auf die Gewalt der Sünde schmerzlich zu fühlen, wenn sie an keiner Schranke mehr in seinem Willen sich bricht. Aber grade dann ist sie auf's Höchste gestiegen, und der Mensch muß diese despotische Gewalt der Sünde, auch wenn ihm ihr Gegensatz gegen das Gute und Göttliche unmittelbar keinen Schmerz mehr macht, als eine solche empfinden, die ihn bald in die äußerste Enge eines dumpfen, halbthierischen Daseins treibt,

*) Wenn Paulus Röm. 6, 16. f. auch von einer Knechtschaft der Gerechtigkeit redet, so geschieht es offenbar nur um des Parallelismus im Gegensatze willen, und was Paulus damit ausdrücken will, das ist die Konsequenz, mit der Jeder das Princip, dem er sich mit Entschiedenheit hingiebt, sei es das der Sünde oder das der Gerechtigkeit, nun auch im Leben und Thun befolgt.

**) Augustinus im Enchir. c. 9 (XXX): libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum.

bald zwischen widersprechenden Begehrungen und Strebungen rastlos hin und her zerrt. —

Aus diesen Bestimmungen ergiebt sich ferner, was auch die Erfahrung bestätigt, daß die Entwickelung der Sünde im Menschen nicht minder als seine Heiligung an das Gesetz der Allmäligkeit gebunden ist. Wie furchtbar immer die Macht einer im vollern Sinne verursachenden Sünde sein mag, so kann doch eine einzige Willensentscheidung den Menschen, in welchem Gutes und Böses noch irgendwie mit einander streiten, nicht plötzlich zum vollendeten Bösewicht machen. Läuft gleich der Weg nach der Tiefe für das menschliche Geschlecht ungleich leichter und schneller zu seinem Ziele als der nach der Höhe, so durchläuft er doch auch seine bestimmten Stufen. Ja auch wenn der Mensch es ausdrücklich wollte, so vermöchte er doch eben so wenig diese Stufen zu überspringen, als er selbst in der Gemeinschaft der erlösenden Gnade durch Einen Entschluß, Eine That der innern Hingebung ein vollkommen Heiliger zu werden vermag. Wir können uns das Entsetzliche wohl denken — und es ist in der Wirklichkeit gewiß nichts weniger als unerhört —, daß Menschen, die schon bis auf einen gewissen Grad von heiligen Principien ergriffen waren, vielleicht durch öftere Rückfälle zur Verzweiflung getrieben, in einem finstern Augenblick den bestimmten Entschluß fassen, sich lieber ganz dem Teufel oder, wenn von diesem ihre Theorie nichts wissen will, der Sünde zu übergeben, daß sie sich von diesem Augenblicke an wie mit Gewalt in ein wüstes, ruchloses Treiben stürzen. Aber diesem bösen Willen zum Trotz werden sie noch eine Zeitlang die Nachwirkungen des Bessern in ihrem Innern erfahren, bis dann die beharrliche Durchführung ihres Entschlusses allmälig die gänzliche Verhärtung herbeiführt. —

Indessen ist es nicht so einfach bewandt mit diesem Beharren und Fortschreiten im Bösen, daß es lediglich auf diesen in-

nerlichen Momenten beruhte. Nicht bloß sein eignes Innere, auch die Außenwelt hält den Menschen bei seinen Verirrungen fest; die Erzeugnisse seiner Freiheit werden zu Fesseln für seine Freiheit; seine Wahl wird sein Schicksal. So legt die Lüge dem Lügner die Nothwendigkeit auf immer frecher zu lügen; der Haß erregt den Haß des Gehaßten, und entzündet sich an diesem immer heftiger. Wie oft verwickelt eine That, die nur als Schwäche und Uebereilung erscheint, ihren Urheber, ohne seines Sträubens zu achten, in ein Labyrinth von Sünden! Den schwarzen Gedanken, kaum ausgesprochen, erhaschen tückische Mächte und weben aus ihm ein unsichtbares Netz, das den Willen ganz umklammert und wie mit unwiderstehlicher Gewalt zur Ausführung fortreißt; der Verführte geräth durch die Sünde in die Gewalt des Verführers, die dieser teuflisch zu benutzen weiß; nach dem ersten zögernden Schritt in's Verbrechen schließt sich hinter dem Verlornen die Pforte, er findet sich gezwungen Frevel mit Frevel zu decken, sündentsproßnen Werken durch Sünden Kraft und Stärke zu verschaffen *). Einen Rückweg zwar giebt es immer und von jedem Punkte aus; aber nur der vermag ihn zu finden, der bereit ist sich selbst, seine ganze irdische Existenz Preis zu geben. — Scheinen nun hiernach oft die äußern Umstände, von welchen die begangene böse That ergriffen wird, über die Entwickelung der Sünde im Menschen zu gebieten, so behauptet doch die Forderung der innern Stetigkeit auch so ihr Recht; beschleunigen kann die Gewalt der Umstände den Fortschritt des Verder-

*) Nach Macbeths Ausdruck im dritten Aufzuge des Shakspeareschen Dramas, welches überhaupt diesen grauenvollen Zusammenhang, in dem der böse Gedanke, wenn ihn die Lust empfangen hat, zur That und diese wieder zur Mutter von einer Reihe gleicher Thaten wird, mit tiefster psychologischer Wahrheit schildert. Nicht minder wahr und ergreifend stellt diese fesselnde Gewalt der Sünde in gewöhnlicheren Verhältnissen des Lebens Göthes Großkophta, ein in seinem tragischen Kern zu wenig beachtetes Werk, an dem Geschick der Nichte dar.

bens, aber sein bestimmendes Princip bleibt die innere Hingebung des Willens in die Sünde; wo diese Hingebung mit den äußern Erfolgen jener Gewalt nicht gleichen Schritt hält, da entsteht jenes oft vorkommende irrationale Verhältniß zwischen der erscheinenden Zerrüttung eines Menschen und dem wirklichen Gehalt seines sittlichen Seelenzustandes.

Indem die protestantische Dogmatik das verschieden modificirte Verhältniß, in welchem der Gesammtzustand des natürlichen Menschen zu der ihn beherrschenden Sünde steht, in's Auge faßt, unterscheidet sie in demselben verschiedene Stände des Verderbens. Als Urheber dieses Lehrtropus wird Baumgarten zu betrachten sein *); bei den Dogmatikern vor ihm findet er sich noch nicht. Aber Baumgarten behandelt ihn in anderm Sinne als die Spätern. Indem er den Gesammtzustand des Menschen außerhalb der Erlösung als Stand der herrschenden Erbsünde faßt, unterscheidet er in demselben einen Stand der Sicherheit und einen Stand der Knechtschaft in engerer Bedeutung, nämlich der durch die Wirkung des Gesetzes dem Menschen zum Bewußtsein kommenden Sündenknechtschaft **) — ganz Paulinisch, wie er denn auch bei der Bestimmung des ersten Standes Röm. 7, 5. 7—9. zum Grunde legt ***). Der leitende Gesichtspunkt ist dabei offenbar die Entwickelung des

*) S. dessen evangelische Glaubenslehre B. 2, S. 579. f.

**) Eben so die gewöhnlich Baumgarten zugeschriebene, aber nur unter seinem Präsidium vertheidigte Dissertation de propagatione et gradibus peccati originalis von Litzmann §. 54. f.

***) Vgl. über den Paulinischen Lehrtropus von der zwiefachen Knechtschaft des natürlichen Menschen Neanders Pfl. der K. durch die App. S. 587. f. — Wenn Baumgarten den zweiten Stand nicht auf Röm. 7, 14. f. gründet, so scheint ihn nur die in unsrer ältern Theologie herkömmliche Auslegung dieses Abschnittes von dem Stande der Wiedergebornen abzuhalten.

Menschen zum Ziele der Erlösung hin; das Gesetz, wie es die Knechtschaft im engern Sinne wirkt, ist παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν; den sündlichen Zustand in seiner allmäligen Steigerung und Vertiefung darzustellen ist nicht die Absicht. Wie dagegen diese verschiedenen Stände des Verderbens besonders seit Reinhard*) von unsern Dogmatikern zusammengestellt zu werden pflegen, liegt die Vorstellung einer allmäligen Steigerung der Sünde zum Grunde; diese Stände der Knechtschaft, der Sicherheit, der Heuchelei und der Verhärtung sind offenbar als die verschiedenen Stufen jener Entwickelung gedacht.

Um die Erkenntniß dieser Steigerung ist es auch uns hier zu thun. Wenn wir nun in jener Stufenfolge doch offenbar die Knechtschaft in dem oben bezeichneten engern Sinne nehmen müssen, worauf auch Reinhards Begriffsbestimmung hinweist**), so fällt zunächst auf, daß als das Erste der Stand der Knechtschaft aufgestellt wird, während ihm doch in der wirklichen Entwickelung des menschlichen Lebens immer, wie es denn auch nicht anders sein kann, eine gewisse Sicherheit und Bewußtlosigkeit vorangeht; sodann, daß die Heuchelei unmöglich als eine eigne Stufe neben die drei andern zu stellen ist, da sie sich doch nur als eine besondere Eigenschaft fassen läßt, die der Stand der Knechtschaft in dem angegebenen Sinne, vornehmlich aber der Stand der Verhärtung an sich tragen kann, die jedoch auch hier keinesweges immer vorkommt. Richtiger scheint es hiernach diesen Stufengang so zu fassen: Die erste Stufe ist die der relativen Bewußtlosigkeit über den Gegensatz, in welchem der Gesammtzustand des eignen Lebens seinen herrschenden Principien nach mit dem göttlichen Willen steht. Diese Stufe muß

*) Vgl. dessen Vorlesungen über die Dogm. S. 325. f. Etwas anders und zum Theil richtiger faßt die Folge noch Döderlein, Instit. theol. christ. II, p. 99. f.

**) Status eorum, qui scientes meliora et probantes ita vi appetituum trahuntur, ut deteriora sequantur.

so weit gefaßt werden, daß auf ihr, um die entlegensten Punkte zu bezeichnen, eben so die Unschuld, in welcher die wenig gereizte Selbstsucht noch wie im Schlummer liegt, als die Rohheit, in welcher die Selbstsucht zügellos herrscht ohne andre als ganz vereinzelte Gegenwirkung des Gewissens, Platz findet. Die zweite Stufe ist die des erwachten Zwiespalts, den das natürliche Leben aus seinen Kräften nicht zu lösen vermag durch den Sieg des heiligen Princips, also der Knechtschaft in dem engern Sinne, in welchem sie dieß ausdrückt, daß die objektive Beschaffenheit des natürlichen Zustandes überhaupt in das Bewußtsein tritt. Die dritte Stufe wäre unter der Voraussetzung, daß die zweite nicht in das Gebiet der Erlösung übergeführt hat, die der Verhärtung, der aus beharrlicher Nichtachtung des erwachten Gewissens entspringenden Unempfindlichkeit und Stumpfheit.

Man könnte versucht sein, zwischen die zweite und dritte Stufe, deren schroffer Abstich einer Vermittelung zu bedürfen scheint, noch die Stufe der Lauheit (nach Apokal. 3, 15.) zu stellen, welche den Zwiespalt dadurch zu lösen sucht, daß sie die Antriebe des heiligen Princips so weit abschwächt, bis sie nach ihrer Meinung mit einer etwas gemäßigten Herrschaft der selbstischen Antriebe sich vertragen. Es wäre dieß die Stufe einer Kapitulation zwischen dem Heiligen und Unheiligen. Indessen so häufig unstreitig dieser Zustand den Uebergang bildet zwischen den Zuständen der Knechtschaft und der Verhärtung, so ist doch seine Bedeutung nicht eine so allgemeine und durchgreifende, wie die jener andern Zustände. Ohne Zweifel entwickelt sich in Vielen der Zustand der Verstockung nach den ersten stärkern Regungen des Gewissens, ohne daß die Lauheit als eine besondere Stufe dazwischen träte.

Was den eben berührten Begriff der Verstockung betrifft, in dessen biblischer Fassung besonders die Vorstellung der Unempfindlichkeit gegen die Mahnungen des Gewissens und Got=

tesbewußtseins hervortritt *), so erhebt sich wider ihn ein doppeltes Bedenken. Man hat in Frage gestellt, ob dieser Zustand überhaupt vorkomme, ob sich ein so entschiedenes und beharrliches Widerstreben gegen die heilige Macht der Wahrheit denken lasse, daß daraus jener Zustand völliger Unempfindlichkeit entstehe **). So viel ist diesem Einwurf sofort zuzugeben, daß keinesweges überall, wo die heilige Schrift von Verstockung spricht, in ihrem Sinne eine völlige Erstorbenheit des sittlichen und religiösen Gefühls anzunehmen ist, sondern öfters nur ein solcher Grad von Unterdrückung desselben, daß durch ihn jede ernste und stetige Achtsamkeit auf jene Mahnungen und jedes Verständniß ihrer tiefern Bedeutung ausgeschlossen ist. Daß und warum aber diese Erstorbenheit auch als vollendete vorkommen könne, wird sich bei der Untersuchung über die Lästerung des heiligen Geistes ergeben.

Das zweite Bedenken betrifft die göttliche Wirksamkeit, auf welche von der heiligen Schrift grade der Zustand der Verstockung öfters bezogen wird, besonders Exod. 4, 21. 7, 3. 9, 12. u. a. St. Deuter. 2, 30. Jos. 11, 20. Joh. 12, 40. (nach Jes. 6, 9. 10.) Röm. 9, 18. 11, 7. So wenig nun die sonst gewöhnliche Auskunft diese göttliche Wirksamkeit in einen bloßen Hebraismus zu verwandeln, als hätten die heiligen Schriftsteller damit eigentlich nur ein göttliches Zulassen ausdrücken wollen, vor einer unbefangenen Auslegung sich zu rechtfertigen vermag, so muß doch andrerseits von einer solchen Auslegung eben so entschieden anerkannt werden, daß es bei diesen Stellen unmöglich die Absicht der Schrift sein kann Gott zum wirklichen Urheber der menschlichen Sünden zu machen. Denn so gering

*) So wenigstens in *πωροῦσθαι*, während *σκληρύνεσθαι* mehr das hartnäckige Widerstreben ausdrückt, mithin von positiverer Bedeutung ist.

**) Auf diese Undenkbarkeit gehen namentlich Schleiermachers Instanzen gegen den Begriff der Verstockung zurück, vgl. dessen Glaubenslehre B. 1, S. 458. f.

dürfen wir von dem Geiste der Apostel doch nimmermehr denken, daß wir sie, und noch dazu theilweise in demselben Zusammenhange (Röm. 9—11.), zwischen zwei Vorstellungsweisen abwechseln ließen, von denen die eine die göttliche Bewirkung der Sünde setzt, die andre verneint. Vielmehr ist die Auslegung den Verfassern der heiligen Schrift so viel Vertrauen jedenfalls schuldig, von der Voraussetzung eines mit sich übereinstimmenden Denkens auszugehen, also der Bedeutung nachzuforschen, in welcher das, was sie von der göttlichen Wirksamkeit in der Verstockung sagen, sich mit der ethisch-religiösen Grundanschauung der heiligen Schrift vermitteln läßt.

Zunächst nun ist nach einer frühern Bemerkung (vgl. B. 1, S. 478.) daran zu erinnern, daß alle diese Stellen schon ein Behaftetsein dessen, in welchem der Zustand der Verstockung entsteht, mit Sünde und Schuld voraussetzen. Also von einem ursprünglichen Hervorbringen der Sünde ist hier keinenfalls die Rede, sondern nur von der Entwickelung und Bethätigung eines schon vorhandenen verkehrten Principes. Aber wir haben schon gesehen, daß diese Entwickelung nicht bloß das Offenbarwerden und Erscheinen eines innerlich schon Daseienden, das Heraustreten schon fertiger Bestimmungen ist, sondern auch eine wirkliche Verschlimmerung des Menschen, eine Steigerung seines Sündigseins in sich schließt, und daß namentlich der Zustand der Verstockung eine neue Stufe desselben bildet. Daß nun diese Steigerung von Gott selbst bewirkt werden sollte, bliebe immer eine harte, mit dem göttlichen Willen, daß die Sünde überwunden werde, unverträgliche Lehre. Eben deßhalb läßt sich die Schwierigkeit auch nicht erledigen durch die Hinweisung auf das allgemeine Entwickelungsgesetz, welchem die Sünde unterworfen ist, und vermöge dessen jede besondere Richtung und Stufe der Sünde, wenn sie durch eine Grundentscheidung gesetzt ist, sich zu behaupten strebt und den Willen bindet, aus dem sie hervorgegangen. Denn hier

gilt es nicht die Nothwendigkeit, daß die Sünde in den Gebieten, in denen sie einmal Wurzel gefaßt, auch ausreife und so ihr arges Wesen vollständig offenbare, sondern um die Eroberung neuer Gebiete handelt es sich.

Daß bei der Verstockung an ein unmittelbares Wirken Gottes, wodurch er im menschlichen Herzen Unempfänglichkeit und Widerwillen gegen seine Mahnungen hervorbrächte, nicht zu denken ist, deutet die heilige Schrift selbst bestimmt genug an. Wenn Jes. 6, 10. — eine Stelle, auf welche mehrere neutestamentische Aussprüche über die Verstockung zurückgehen — Jehovah zum Propheten sagt: Verstocke das Herz dieses Volkes, mache taub seine Ohren und blind seine Augen u. s. w., so ist dieß offenbar nicht so gemeint, als werde der Prophet diesen Zustand unmittelbar und rein innerlich in den Gemüthern wirken, sondern der Sinn ist der, daß er durch seine Verkündigung sie zu dieser Verhärtung treiben werde. Und wenn Christus den Vater preist, daß er sein Evangelium den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe, Matth. 11, 25., so will er damit jene Erfolglosigkeit seiner Predigt an den Weisen und Klugen nicht auf ein besonderes ihre Herzen verschließendes Wirken Gottes zurückführen, sondern er betrachtet sie als das natürliche Resultat des ihm vom Vater gegebenen Inhaltes seiner Verkündigung und ihres Verhältnisses zu dem innern Zustande dieser Weisen. Das ist der Gegenstand dieses Preisens, daß es dem Vater gefallen seine Offenbarung in Christo in solcher Weise mitzutheilen, daß sie denen, die sich selbst weise dünken, verborgen bleibt, von den Unmündigen aber verstanden wird, vgl. 1 Kor. 1, 21. f. In Uebereinstimmung hiermit haben wir die Verstockung einiger Menschen als ein Werk Gottes anzusehen, insofern sie unter Voraussetzung ihres sittlichen Zustandes das Ergebniß der *geschichtlichen Führungen und Veranstaltungen Gottes* ist.

Und hier ist wohl darauf zu merken, daß die heilige Schrift von göttlicher Verstockung nur redet in Beziehung auf göttliche Offenbarung, theils durch Moses, theils durch Christus. Hiermit enthüllt sich uns als der eigentliche Kern des Verstockungsbegriffes jene kritische Wirksamkeit der göttlichen Offenbarung, namentlich in Christo, auf welche wir schon einigemal nach andern Aussprüchen der heiligen Schrift aufmerksam wurden. Es ist dieß Gesetz, daß Niemand der ihm nahetretenden Offenbarung Gottes sich entziehen kann, und es bliebe mit ihm wie zuvor, sondern die träge Abneigung, die er ihr entgegensetzt, steigert sich nothwendig zu positivem Haß und zu dumpfer Verschlossenheit für das Heilige und Göttliche. Wen ein Strahl dieses Lichtes getroffen, der kann nicht, wie Viele gern möchten, in ruhiger Billigkeit und Gleichgültigkeit vorüber, sondern er wird, wenn er dem Lichte sich verschließt, zur Bitterkeit und zum Grimme dagegen getrieben *). Das Mittel geistiger Heilung, dessen Wirksamkeit der Mensch in sich geflissentlich zerstörte, verliert nun in Beziehung auf ihn nicht bloß seine segnende Kraft, sondern es wirkt sofort auf entgegengesetzte Weise. Christus selbst hat dieß Gesetz ausgesprochen in jenem tiefen Wort: Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe; wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, was er hat, Matth. 13, 12.

Hieraus ergiebt sich, daß in der Entwickelung der Versto-

*) Vgl. Luthers hiermit im Wesentlichen übereinstimmende Auffassung der Verstockung, De servo arbitrio, ed. Seb. Schmid, p. 126. f. Doch setzt Luther, um die Verstockung nicht bloß aus der äußern Reizung Gottes durch seine Offenbarungen, sondern auch aus einem Wirken Gottes im Innern des Menschen hervorgehen zu lassen, mit jener Auffassung auf originale, aber gewiß nicht haltbare Weise eine gesteigerte Vorstellung vom göttlichen Concursus in Verbindung, welche stark an den spätern Occasionalismus erinnert. Dabei faßt er den Concursus als ein rapere, wogegen die spätere Lutherische Theologie mit besserm Recht von einem suavis Dei influxus sprach. *Βία ἐχθρὸν θεῷ*, ist ein schönes Wort des Clemens von Alexandrien.

ckung der erste Anfang von der menschlichen Freiheit ausgeht, und daß die Nothwendigkeit, vermöge deren solche Menschen in der Verstockung fortschreiten und sich selbst zu Werkzeugen für die Ausführung göttlicher Zwecke durch den Gegensatz bereiten müssen, immer ein Zweites, an eine besondere Selbstverkehrung ihres Willens sich Anschließendes ist. Ganz so faßt diesen Verlauf eine Stelle, die zwar nicht ausdrücklich, aber doch der Sache nach von der Verstockung handelt, 1 Petr. 2, 7. 8. Den Ungläubigen sei Christus ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Aergernisses, welche sich stoßen, indem sie dem Worte nicht glauben, wozu sie auch bestimmt sind. Sie sind, nach der vorliegenden Verknüpfung der Sätze, nicht etwa dazu bestimmt, dem Worte nicht zu glauben, sondern insofern sie dem Worte nicht glauben, sind sie genöthigt sich an ihm zu stoßen. Erst verschließt der Mensch sich selbst, dann wird er verschlossen. Es ist gewiß nicht absichtslos, daß in der Exodus Pharaos Verstockung zuerst als Selbstverstockung, dann als Verstockung durch Gott dargestellt wird *), vgl. Ex. 7, 13. 22. 8, 15. 32. mit Ex. 9, 12. 10, 20. 27. In diesem Sinne haben die ältern Theologen die göttliche Verstockung immer als ein Gericht Gottes betrachtet.

Dieß führt uns auf eine viel gebrauchte und viel bestrittene Vorstellung von verwandter, doch umfassenderer Bedeutung, auf die Vorstellung, daß Gott die Sünde der Menschen zuweilen durch Sünde strafe. Bekanntlich hat dieß besonders Augustinus in sehr ausgedehntem Sinne behauptet, wie es denn auch später unter den Vertheidigern der unbedingten Gnadenwahl seine eifrigsten Vertreter gefunden hat **). Die Schwierigkeit die-

*) Darauf macht Hengstenberg aufmerksam, Authentie des Pentateuchs B. 2, S. 462., wiewohl das Verhältniß, in welches er übrigens die Selbstverhärtung Pharaos zur Verhärtung durch Gott setzt, damit nicht zusammenstimmt.

**) Ein merkwürdiges Extrem bildet hier die Meinung der Hattemisten, einer kleinen gegen Ende des 17ten Jahrhunderts in Holland

ser Vorstellungsweise, die gewiß nicht gering anzuschlagen ist, besteht zunächst darin, daß die Strafe ihrem Begriffe nach ein dem Menschen Zugefügtes, von ihm Erlittenes ist, während die Sünde etwas Gethanes oder doch in letzter Beziehung vom Willen Ausgegangenes ist. Noch entschiedener scheinen Strafe und Sünde sich wechselseitig auszuschließen, wenn wir den bestimmten Begriff der Strafe näher in's Auge fassen. Sie hat wesentlich den Zweck das durch die Sünde verletzte Ansehen des Willensgesetzes zu behaupten. Zu diesem Zweck aber erscheint nichts ungeeigneter, als daß über den Uebertreter verhängt wird, dasjenige, wodurch er das Gesetz verletzt hat, noch weiter zu thun; denn dadurch wird die geschehene Verletzung ja nicht verneint, in der Nichtigkeit ihres das Gesetz verneinenden Strebens geoffenbart, sondern vielmehr bejaht und vermehrt.

Und in der That, wenn die Strafe der Sünde durch Sünde eine intensive Vermehrung der Sünde, also eine innere Steigerung des Verderbens mit sich führte, so ließe sich die Vorstellung gegen den Vorwurf des innern Widerspruches nicht retten. Jedenfalls also wird sie nur auf die Sünden, die wir oben als die verursachten bezeichnet haben, angewendet werden dürfen; denn eben als verursachte begründen diese eine solche innere Steigerung nicht, sondern sind mehr als die Offenbarung der schon vorhandenen Willensverkehrungen anzusehen. Ist nun nicht zu verkennen, daß hier die Sünde, unmittelbar betrachtet, allerdings in irgend einem Grade, oft in der augenfälligsten Weise, als Leiden erscheint, so

entstandenen Partei, daß Gott die Menschen überhaupt gar nicht wegen ihrer Sünden, sondern durch ihre Sünden strafe. Man könnte versucht sein, diese Meinung als Kehrseite zu Spinoza's: beatitudo non virtutis praemium, sed ipsa virtus, d. h., wie Sp. dieß versteht, als Leugnung der Vergeltung aufzufassen. Und dagegen mag auch nicht beweisend sein, daß diese Sekte auch von einem Zorne Gottes lehrte, der aber darauf beruhe, daß Gott in diesem Leben sein Dekret in Beziehung auf den Menschen noch nicht ausgeführt sehe; denn mit diesem göttlichen Zorne könnte es doch schwerlich Ernst sein.

erledigt sich auch das zweite Bedenken insofern, als die klägliche Gebundenheit, in welche die Verletzung des Gesetzes den Verletzenden verstrickt, zugleich eine Reaktion der Weltordnung gegen die Sünde, eine thatsächliche Darstellung jener Verletzung in ihrem Unrecht (in ihrem Nichtseinsollen), eine Bestätigung des Gesetzes in seiner alleinigen Wahrheit und Gültigkeit ist.

Freilich vermag sich dabei die Relativität nicht zu verbergen, die an dieser Betrachtung irgend welcher Sünde als Strafe der Sünde immer haftet. Es ist eben nur die eine Seite solcher Sünde, welche sie auffaßt, diejenige, nach welcher sie, für sich genommen, von einem in der Vergangenheit liegenden Moment abhängig, in einer von ihr selbst verschiedenen Willensthat begründet ist, während ihr nach der andern Seite diese Willensthat unmittelbar gegenwärtig ist und in ihr selbst sich fortsetzt, worauf es beruht, daß Letztere den Charakter der Schuld nicht verliert. Natürlich wird jene Betrachtungsweise solcher Sünde sich besonders da geltend machen, wo sie in ihrer unmittelbaren Erscheinungsform als tiefe Schmach des Menschen, als Herabwürdigung desselben zu einem ganz der sinnlichen Begierde verkauften Dasein sich darstellt, oder wo die Sünde selbst im Augenblick ihrer Begehung dem Menschen nichts weniger als Lust gewährt, und es wie ein Wahnsinn, wie eine furchtbare Bezauberung erscheint, was ihn an sie fesselt. Die Unehre und die Unlust sind es hier, die der Sünde zugleich das Gepräge der Strafe aufdrücken. Und eben jener erste Gesichtspunkt ist es, aus welchem Paulus Röm. 1, 24. f. besonders die Greuel der ausgearteten Lust im heidnischen Leben (das *ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν*, V. 24., die *πάθη ἀτιμίας*, V. 26.), ohne ihre sittliche Zurechnung im Geringsten aufheben zu wollen, vgl. V. 32., als eine von Gott verhängte Strafe für die Abwendung von ihm im Götzendienste darstellt. Sie sind Resultate des Entwickelungsgesetzes, unter welches das Böse gestellt ist, und dieß Entwickelungs-

gesetz ist auch Gottes Gesetz. Etwas anders ist es mit 2 Thessal. 2, 11. 12. bewandt. Allerdings erkennt es Paulus als Strafe derer, die aus Lust an der Ungerechtigkeit der Wahrheit des Evangeliums beharrlich den Glauben verweigern, daß sie, von mächtiger Verführung verleitet, der Lüge Glauben schenken. Aber die göttliche Kausalität bei dieser fortschreitenden Verstrickung der Bösen in ihre Sünde faßt er hier nur als eine von außen veranlassende, reizende. Durch die göttliche Leitung der geschichtlichen Entwickelung wird der Gegensatz des Bösen gedrängt sein inneres Princip zu immer größerer Entschiedenheit zu steigern und alle ihm dienstbaren Kräfte immer fester zusammenzufassen, so daß am Ende jener Entwickelung die Lüge (vgl. V. 4.) und die Verführung mit einer Macht (ἐνέργεια πλάνης) hervortreten, welcher die der Wahrheit schon entfremdeten Gemüther nicht widerstehen werden. —

Daß an den Thatsünden verschiedene Grade der Verschuldung haften, davon hat schon eine frühere Betrachtung uns überzeugt *). Natürlich gilt dasselbe von den entsprechenden Zustandssünden, in denen das bestimmte Element der Thatsünde als beharrende Gesinnung und erworbene Fertigkeit, als böser Hang und als Laster erscheint. In Beziehung auf beide Formen der Sünde ist es besonders die Eintheilung in Todsünden und läßliche Sünden, durch welche die Kirche schon frühzeitig den Gradunterschied der Verschuldung ausdrückte.

Wenn nun die Reformatoren und nach ihrem Vorgange unsre ältern Dogmatiker die Ansicht, daß es ihrer Natur nach läßliche, d. h. des ewigen Todes nicht würdige Sünden gebe, entschieden verwarfen, so scheint damit in der That die ganze Eintheilung verworfen zu sein. Zwar wollten sie dieselbe, indem sie

*) Vgl. B. 1, S. 230. f. und die Bemerkungen über diesen Gradunterschied in Schafs Schrift über die Sünde wider den h. Geist S. 57. f.

sie für das allgemeine Gebiet ablehnten, für das Lebensgebiet der Begnadigten festhalten*), und unterschieden hier zwischen solchen Sünden, die den Gnadenstand aufheben — pecc. mortalia —, und solchen, die ihn nicht aufheben — pecc. venialia. Da indessen doch auch letztere ihrer Natur nach Todsünden sein sollen, so läßt sich ihre Bestimmung als Erlaßsünden doch nur so verstehen, daß sie durch den Glauben als das subjektive Princip des Gnadenstandes dem wirklichen Erfolge nach Vergebung finden. Dem wirklichen Erfolge nach finden aber auch die erstern Vergebung, insofern der Glaube, der ja doch durch sie keineswegs auf unwiederherstellbare Weise unterdrückt werden soll, sich aus dieser Unterdrückung wieder erhebt**). Gehen wir von dieser Möglichkeit aus, so würden sich peccatum mortale und p. veniale als verschiedene Arten der Sünde auf logisch richtige Weise einander nur gegenüberstellen lassen, wenn unter erstern die schlechthin unverzeihliche und darum auch dem wirklichen Erfolge nach nie verziehene Sünde, die Lästerung des heiligen Geistes verstanden werden müßte. Ist es aber damit keinesweges so gemeint, vielmehr von dieser Sünde zunächst abzusehen, so werden alle Sünden des Erlöseten Beides zugleich sein, Tod- und Erlaßsünden, nur in verschiedener Beziehung, Ersteres in Rücksicht auf ihren Werth an sich, das Zweite in Rücksicht auf die überwindende Wirksamkeit der göttlichen Gnade in ihm. Dasselbe wird nun auch von allen Sünden des natürlichen Menschen gelten, insofern sie ja doch alle durch die Vergebung aufgehoben werden können. Da jedoch jene überwindende Wirksamkeit der Gnade noch nicht das wirkliche Princip seines Gesammtzustandes ist, so werden sich wie ihrer objektiven Natur nach so auch

*) Doch drückt sich Calvin, instit. christ. relig. l. III, c. IV, §. 28, über diesen Unterschied so aus, daß er den Gebrauch desselben ohne Einschränkung abzulehnen scheint.

**) Vgl. Schleiermachers Bemerkungen a. a. O. B. 1, S. 454. f.

in Rücksicht auf den Lebenszusammenhang, in dem sie actu stehen, die Sünden des natürlichen Menschen sämmtlich als Todsünden betrachten lassen. Allein dasselbe ergiebt sich dann sofort auch für Sünden des Wiedergebornen von solcher Schwere, daß, wo sie vorkommen, die Wirksamkeit der Gnade nach der Lutherischen Dogmatik unmittelbar aufhört das Princip seines Lebens zu sein. Mithin hatte diese Dogmatik unter ihren Voraussetzungen doch nicht so Unrecht, als es auf den ersten Blick scheinen mag, Tod- und Erlaßsünden als verschiedne Arten zu betrachten.

Indessen scheint bei der kategorischen Behauptung, daß jede Sünde an sich des ewigen Todes schuldig mache, ein Mißverständniß obzuwalten, wie es denn auch sehr schwer sein dürfte sie mit Matth. 5, 21. 22. in Uebereinstimmung zu bringen. Die allgemeine Beschaffenheit des natürlichen Lebens ist eine solche, welche des ewigen Todes würdig ist. Ihr transcendentaler Grund ist eine wirkliche Todsünde als Verschuldung jeder einzelnen Person, vermöge deren sie nicht den geringsten Anspruch an göttliche Gaben und Güter mit in das irdische Leben bringt, sondern nach dem Princip der Gerechtigkeit für sich genommen nur der Strafe würdig, rein von Gnade zu leben angewiesen ist. Doch daß jede einzelne Sünde für sich betrachtet, auch die kleinste Uebereilung oder Unachtsamkeit, möge durch die Umstände ihre Schuld noch so sehr gemildert sein, den Menschen der ewigen Verdammniß schuldig mache, das ist eben nur eine abstrakte Konsequenz der Schule, welche im Leben, in dem praktischen Bewußtsein auch des ernsten Christen gar keine Wurzel hat, und welche, wenn sie in demselben Wurzel faßte, nur dazu führen würde darin die Gradunterschiede der durch die einzelnen Sünden entstehenden Schuld zur Bedeutungslosigkeit herabzusetzen, und so das Grauen vor den bewußten Freveln gegen die heiligsten Ordnungen Gottes zu schwächen. Aber jenes Urtheil, wiewohl es ausdrücklich auf die einzelne Sünde als solche geht, kann auch

eben nur entstehen, insofern von der einzelnen Versündigung abgesehen wird und der Blick sich auf den sittlichen Gesammtzustand richtet, an dessen Beschaffenheit, wie sie uns anderweitig bekannt ist, uns auch die geringste Versündigung erinnert. Der Fehler, der dann in dieser Betrachtungsweise liegt, ist die Einseitigkeit, den Gradunterschied der Schuld eben nur an den jedesmaligen Gesammtzustand des Menschen zu knüpfen, und mithin die Thatsünden nach ihrer vollen Bestimmtheit, so weit sie überhaupt dem Handelnden angehören, lediglich als Produkte des schon gewordenen Zustandes anzusehen (vgl. B. 1, S. 231.).

Hiernach nun scheint sich unser Endurtheil über den Werth der obigen Unterscheidung noch günstiger zu stellen als das der altprotestantischen Theologie, insofern wir keinen Grund haben dieselbe, wenn sie für die Sünden im Stande des Wiedergebornen gelten soll, nicht auch auf die des natürlichen Menschen anzuwenden. Indessen steht der Brauchbarkeit dieser Eintheilung doch ganz allgemein entgegen, daß die Merkmale beider Arten schon an sich zu fließender Natur sind und zu sehr durch bloßes Mehr oder Weniger bestimmt werden, als daß sich wirklich eine scharfe Unterscheidung der Arten darauf gründen ließe. So ist denn auch die Schriftstelle, von der sie ausgeht, **1 Joh. 5, 16. 17.**, gar nicht geeignet ihr zur Grundlage zu dienen. Die Sünde, von der dort die Rede ist, hat keinesweges diesen weiten und unbestimmt begrenzten Umkreis, wie die Todsünden in der kirchlichen Festsetzung; ihre eigenthümliche Natur muß es erklären und erklärt es vollkommen, warum Johannes sie durch den Namen: *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, auszeichnet und keine Fürbitte für sie ordnen will; es ist der gänzliche Abfall von Christo *).

Andrerseits aber können wir nach dem eben Bemerkten allerdings nicht zugeben, daß der Gradunterschied der an den Thatsünden

*) Vgl. die gründliche Auslegung dieses Ausspruches in Lückes Kommentar zu den Briefen des Johannes S. 306. f.

haftenden Verschuldung in den verschiednen Werth der beharrenden Zustände ihrer Urheber aufgelöst werde, sondern wir müssen jenen Unterschied theils nach dem objektiven Charakter der Versündigung theils nach der Art ihrer innern Genesis bestimmen, mag die Uebertretung nun im Stande des natürlichen Verderbens oder im Stande der Gnade, im letztern Falle bei höherer Steigerung so, daß sie eine durchgreifende Störung desselben mit sich führt, begangen sein. Nach der objektiven Seite ist diejenige Versündigung die größere, in welcher die Selbstsucht, das Princip der Sünde, mit gesteigerter Energie sich bethätigt. Da aber bethätigt sich die Selbstsucht mit gesteigerter Energie, wo die Sünde die sittlichen Ordnungen von der fundamentalsten Bedeutung oder selbst das höchste, allbeherrschende Princip bestimmt angreift. Nach der subjektiven Seite ist diejenige Versündigung die größere, die mit dem deutlichern Bewußtsein von ihrer Verwerflichkeit und mit dem entschiedenern Willen sich daran nicht zu kehren zu Stande kommt *). Erwägen wir aber, daß, wo der Wille zur Sünde sich durch das ausdrückliche Entgegentreten des sittlichen Verbotes im Bewußtsein nicht stören läßt, da eben auch die Selbstsucht eine verhältnißmäßig größere Energie offenbart, so sehen wir die subjektive Bestimmung jenes Gradunterschiedes in die objektive Bestimmung zurückkehren. Der Gesammtzustand des Handelnden hat auf die Beurtheilung dieses Unterschiedes nur soweit Einfluß, als er zu der Erwartung berechtigt oder nicht berechtigt, daß er sich seines Thuns als eines dem sittlichen Gesetz widerstreitenden bewußt gewesen sein werde. Doch verliert dieses zweite, subjektive Moment und insofern auch dieser Einfluß

*) Was nach dem allgemeinen sittlichen Urtheil bei der Bestimmung dieses Gradunterschiedes etwa noch sonst besonders in Betracht kommt, die verschiedene Größe der Versuchung und der Unterschied zwischen der bloß angefangenen und der zur Vollendung geführten Versündigung, wird sich auf das eine oder das andre dieser beiden Momente zurückführen lassen.

da seine Bedeutung, wo das sittliche Bewußtsein durch eigne frühere Verschuldungen geflissentlich unterdrückt ist. —

Das N. T. kennt eine Sünde, welche es als die schlechterdings unverzeihliche bezeichnet, die Lästerung des heiligen Geistes, Matth. 12, 31. 32. vgl. Luc. 12, 10. Marc. 3, 28. 29. Da diesem schweren und beziehungsreichen Begriff, dessen Behandlung in der Regel ein Prüfstein ist für das Verständniß der wahren Natur des Bösen, kürzlich eine einsichtige und sorgfältige Bearbeitung zu Theil geworden ist, mit deren Resultaten wir uns in den wesentlichsten Punkten einverstanden finden *), so brauchen wir um so weniger in die ganze Breite dieser besonders nach ihren biblisch-theologischen Grundlagen vielfach verzweigten Untersuchung einzugehen, sondern können uns auf Erörterung der allgemeinen Bestimmungen beschränken.

Daß Christus die Lästerung des heiligen Geistes als eine einzelne Thatsünde betrachtet, ist nach der Beschaffenheit der von ihm gewählten Ausdrücke (*ὃς δ᾽ ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου*) außer Zweifel. Aber damit ist nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen, daß sie nur vorkommen kann als der äußerste Gipfelpunkt einer durch viele Stufen fortschreitenden verkehrten Entwickelung des Menschen, einer zunehmenden Entartung seines sittlichen Gesammtzustandes. Wenn es richtig ist mit Olshausen den Ausspruch Christi nur als eine Warnung der Pharisäer vor diesem Gipfel, von welchem kein Rückweg mehr ist, aufzufassen, so hat Christus selbst auf

*) S. die oben angeführte Schrift von Phil. Schaf über d. S. w. d. h. G., womit die eindringenden Bemerkungen von Tholuck «über die Natur der Sünde wider den heiligen Geist», theol. Stud. u. Krit. 1836, H. 2, S. 401. f. (auch im zweiten B. seiner vermischten Schriften abgedruckt) und von Nitzsch im System der christlichen Lehre S. 272 f. zu vergleichen sind, ferner die Abhandlungen von Grashof, St. u. Kr. 1833, H. 4, S. 935. f. und von Gurlitt, a. a. O. 1834, H. 3, S. 599. f.

jenes Verhältniß desselben zu einer vorbereitenden Entwickelung deutlich hingewiesen. Mithin fordert die Thatsünde, welche den heiligen Geist lästert, einen bestimmten Zustand des Thäters; es ist der Zustand der gänzlichen Verstockung. Wenn Einer, der noch nicht auf dieser Stufe steht, sondern noch auf der irgend welches sittlichen Zwiespaltes und Kampfes, in einem furchtbaren Augenblick der Verzweiflung auch den bestimmten Entschluß faßte, den heiligen Geist zu lästern, er könnte es nicht sofort vollbringen. Denn ein bloß äußeres Thun ist diese Sünde doch nicht, als könnte man durch die geheime Magie gewisser Worte, die doch nicht aus der Tiefe des Herzens hervorquöllen, das schlechthin Schlimmste begehen und sich dem ewigen Verderben rettungslos Preis geben.

Ferner wird die Lästerung des heiligen Geistes von Christo nicht etwa als eine besondere Art unverzeihlicher Sünden bezeichnet, sondern als die allein unverzeihliche Sünde im ausdrücklichen Unterschiede von allen übrigen (*πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις*). Wir schließen vorläufig nur soviel daraus, daß die Steigerung der Sünde im Menschen nicht etwa in verschiedenen Richtungen an verschiedenen Spitzen anlangt, sodaß die Sünde wider den heiligen Geist nur einer unter diesen Höhepunkten wäre. Vielmehr muß die sündliche Entwickelung, wenn sie nicht durch die Erlösung umgebogen wird, sich überall in der Lästerung des heiligen Geistes vollenden.

Was ist nun das innere Wesen dieser Sünde? Wir können hier die nähern Bestimmungen an den neuerlich in eigenthümlicher Weise vertretenen Gegensatz anknüpfen. Im Widerspruch mit der sonst herrschenden Ansicht, der wesentliches Merkmal der Lästerung des heiligen Geistes Haß und Feindschaft wider ihn und seine Wirksamkeit war, hat Gurlitt mit Gewandtheit die Auffassung dieser Sünde als verachtender Gleich-

gültigkeit gegen alles Gute und Heilige vertheidigt *). Darin besteht sie ihm, daß man Alles, was Offenbarung des heiligen Geistes in Wort und Leben ist, für aberwitzige Thorheit achtet, weil man eben mit der Realität des Guten überhaupt auch die Existenz des heiligen Geistes, der das Gute schafft, für ein Unding hält.

Fassen wir diese verachtende Gleichgültigkeit nur relativ, so kommt sie, wenn wir sie auch mit Gurlitt von der noch ungeweckten sittlichen Rohheit wohl unterscheiden, im Leben gar nicht selten vor als das Bemühen tief gesunkener Weltkinder sich zu überreden, daß alle religiöse und sittliche Wahrheit nur eine politische Erfindung der Klugen oder eine leere Einbildung der Schwachen sei. Insofern jedoch dieses Bemühen nicht ganz gelingt, will auch Gurlitt solche Menschen nicht als Lästerer des heiligen Geistes betrachtet wissen. Muß demnach jene Gleichgültigkeit absolut genommen werden, so ist dagegen zu sagen, daß sie als solche nicht möglich ist. Wohl übt die Verkehrung des Willens einen verfinsternden und verunreinigenden Einfluß auch auf die Erkenntniß; aber das Bewußtsein einer allgemeingültigen praktischen Wahrheit im menschlichen Geiste mit der Wurzel auszurotten vermag sie nimmermehr. Sie vermag es nicht im irdischen Leben; sie vermag es noch weniger im nachirdischen Dasein, wo der geschaffene Geist diese Wahrheit, er mag wollen oder nicht, als den Inhalt des Willens, in welchem seine und aller Wesen Existenz gegründet ist, erkennen wird.

Eben darum aber, weil die Verkehrung des Willens dieß gar nicht vermag, — um einem leicht vorauszusehenden Einwurfe zu begegnen — kann diese Erkenntniß durchaus nicht als ein Rest sittlicher Güte betrachtet werden. Es ist hier in Beziehung auf die Existenz des Sittlichen im Menschen wohl zu

*) A. a. O. S. 609.

unterscheiden zwischen dem, was von dem Willen des Menschen durchaus unabhängig und was irgendwie durch denselben bedingt ist. Von letzterer Art ist das sittliche Gefühl, von ersterer die Erkenntniß des sittlichen Gesetzes in seinen Grundzügen, das Bewußtsein von demselben als einer allgemeinen Norm des menschlichen Willens; wie denn auch der ruchloseste Bösewicht, der für sich selbst durch das Gesetz schlechterdings nicht gebunden sein will, es sofort als ein Unrecht, als ein Nichtseinsollendes erkennt, wenn sein Eigenthum oder Leben von einem Andern willkürlich angetastet wird. Daß der Mensch noch irgend ein Wohlgefallen hat an dem Inhalt des Gesetzes in der Beziehung desselben auf sich selbst, daß also auch der Wunsch ihm in seinem eignen Leben zu entsprechen in ihm nicht gänzlich erloschen ist, das ist von der sittlichen Beschaffenheit seines Willens, von einer wenn auch noch so leisen Neigung desselben zum Guten durchaus nicht abzutrennen, und drückt somit eine Schranke seiner subjektiven Verderbniß aus; daß er sich jenes Inhalts, sowie er ihm in seinen einfachen Grundzügen entgegentritt, als einer Thatsache der Weltordnung unmittelbar bewußt wird, ist etwas völlig Unwillkürliches, ein Gehaltenwerden des Menschen von der starken Hand seines Schöpfers auch im heftigsten Widerstreben.

Wäre dagegen nach der obigen Vorstellung der Gipfel der Sünde die gänzliche Gleichgültigkeit gegen das sittliche Gesetz, also das völlige Verschwinden jedes Verhältnisses zu ihm, so würde, wie richtig bemerkt worden ist *), die Sünde in ihrer höchsten Steigerung die sittliche Natur des Menschen zerstören. Eben damit aber würde sie zugleich sich selbst zerstören und so durch ihre eigne Potenzirung die Erlöserin des Menschen von der Sünde werden; nicht als wäre das ungezähmte Streben der Selbstsucht nicht schon an sich und vor dem Bewußt-

*) Vgl. Schaf a. a. O. S. 84. 85.

sein des Gesetzes böse, sondern weil mit jener Zerstörung die geistige Persönlichkeit überhaupt untergegangen und die wilde Gier der Selbstsucht dann nur noch das Wüthen eines reißenden Thieres sein würde.

Auch müssen wir bei der Betrachtung der Sünde gegen den heiligen Geist immer fest im Auge behalten, daß sie einen höhern Entwickelungsgrad des sittlichen Bewußtseins und, weil dasselbe sich eben nicht höher zu entwickeln vermag, ohne auf die Religion als seinen tiefern Grund zurückzugehen, auch des religiösen Bewußtseins zu ihrer Voraussetzung hat. Sie setzt ihn allerdings nur insofern voraus, als er früher einmal in dem innern Leben des Subjektes dagewesen sein muß; ist er aber einmal dagewesen, so übt er auch auf die ganze folgende Entwickelung, wie tief sie von ihm wieder herabsinken mag, einen bedingenden Einfluß, und macht kräftigere Sünden, eine intensivere Bosheit und eine vollere Zurechnung möglich, als ohne ihn stattfinden würde *). Die sittliche Rohheit als solche ist vor der Sünde gegen den heiligen Geist völlig sicher. Um den Menschen zu ihrer Begehung fähig zu machen, muß das Böse in ihm durch einen Proceß der Verinnerlichung und Vergeistigung, in welchem sein Princip von dem Bewußtsein immer schärfer und reiner erfaßt wird, hindurchgegangen sein. Die Lästerung des heiligen Geistes ist wie die höchste so die spirituellste Sünde. Diese Verinnerlichung aber kann das Böse vermöge seiner Abhängigkeit vom Guten als Gegensatz desselben und nach den allgemeinen Bedingungen, unter die die irdische Entwickelung des Menschen gestellt ist, eben nur da gewinnen, wo ihm eine tiefere Berührung des innern Lebens mit dem Guten vorangegangen ist.

Wir finden uns demnach nicht berechtigt von der Grundbestimmung in der ältern Auffassung der Sünde wider den heili-

*) Vgl. die Bemerkungen Tholucks in der angeführten Abhandlung S. 409. und im Kommentar zum Br. an die Hebr. S. 367.

gen Geist abzugehen. Das Wesen dieser Sünde ist **der Haß wider das erkannte Göttliche.** Die Lästerung ist **Aeußerung** dieses Hasses, und in viel durchgreifenderm Sinne, als es wohl auf den ersten Blick scheinen mag. Wer überhaupt die Höhepunkte menschlicher Verderbniß in ihren geistigern Formen mit einiger Aufmerksamkeit beobachtet hat, dem wird die merkwürdige Erscheinung nicht entgangen sein, wie diejenigen, welche solche Höhepunkte erreicht haben, ihr Widerwille gegen das, was heilig ist und göttlich, nicht ruhen läßt, sondern wie mit unwiderstehlicher Gewalt treibt sich durch Schmähungen Luft zu machen, wie es ihnen eine grauenhafte Befriedigung gewährt die entsetzlichsten Lästerungen auszustoßen.

Das innere **Motiv** dieses Hasses ist die Selbstheit, die sich nicht beugen will; die Selbstheit haßt Gott und sein heiliges Gesetz, weil es die Schranke ihrer Willkür ist, worin sie sich unablässig als absolute zu setzen strebt, weil es die Grundforderung des göttlichen Willens ist, daß sie sich ihm unterordne. Und eben darin liegt die reine Entschiedenheit dieses Gegensatzes, daß die Selbstheit sich seiner völlig bewußt ist und doch auf ihm beharrt. Sie allein will gelten; nun ist aber eine heilige, an sich gültige und den Menschen schlechthin verpflichtende Wahrheit, die ihr überall im Wege steht; darum möchte sie dieß ihr durchaus Widerwärtige, wenn sie könnte, gänzlich vernichten, und bekämpft seine Macht auf Erden, soviel sie kann.

Indem so der böse Wille sich sein eignes Princip in der Form eines allgemeinen Grundsatzes zum Bewußtsein bringt, verwickelt er sich natürlich in den Widerspruch, das Gute in der entschiedensten Verneinung zugleich bejahen zu müssen. Um den Kampf nur beginnen zu können, muß er sich selbst als das Rechte, Tüchtige, des freien Menschen Würdige geltend machen, seinen Gegensatz aber jener unvertilgbaren Ahnung von dessen allgemeiner Gültigkeit zum Trotz als das Nichtseinsollende, etwa als das

Schwächliche, Feige, Unfreie bezeichnen*). Die Sünde wider den heiligen Geist ist nothwendig zugleich die frechste Sophistik.

Aus diesen Bemerkungen ergiebt sich nun auch, daß es in der That nur eine andre Seite derselben Sünde ist, welche Paulus im Auge hat, wenn er 2 Thess. 2, 3. 4. den Gipfel des Bösen in der Entwickelung der Menschheit als die Selbstvergötterung des vollendeten Egoismus darstellt. Ist der Mensch der Sünde, der Verächter alles Gesetzes (ὁ ἄνομος V. 8.) in seiner unbändigen Selbsterhebung genöthigt, um seine Lüge (denn daß er sich mit wirklicher Ueberzeugung für Gott hielte, wird Niemand annehmen) zu behaupten, sich allem Göttlichen und Heiligen zu widersetzen, V. 3., es planmäßig zu befehden, so ist er nothwendig zugleich der Lästerer des heiligen Geistes. Eben damit aber signalisirt er sich als Sohn des Verderbens schlechthin, V. 3., als den, der sich dem Verderben unwiederbringlich übergeben hat.

Bedingt ist diese höchste Steigerung der Sünde, die Lästerung des Geistes, durch die höchste Offenbarung Gottes; erst durch Christum und die von ihm ausgehende Wirksamkeit des heiligen Geistes ist jene möglich geworden.

Einige ältere Lutherische Theologen geben dieser Abhängigkeit der Sünde gegen den heiligen Geist von der Offenbarung Gottes in Christo die positivste Bedeutung, indem sie zur Voraussetzung derselben gradezu die Wiedergeburt machen**).

*) In mancher Beziehung bietet hier lehrreiche Vergleichungspunkte dar die Charakteristik des Teufels und seiner Maximen, welche Erhard in seiner sogenannten «Apologie des Teufels» (Niethammers philos. Journal, B. 1, H. 2, S. 105. f.) entwirft.

**) Hutter, Loci comm. — de pecc. in Sp. S. p. 367. 368. Quenstedt a. a. O. sect. 1, th. 103; sect. 2, qu. 16., die den Satz ausführt: Nobis probabilior videtur eorum sententia, qui solis vere renatis, iustificatis et renovatis pecc. in Sp. S. adscribunt. Baumgarten, Evangel. Glaubenslehre B. 2, S. 618. 619.

Die meisten aber scheuen sich dieses Erforderniß bestimmt aufzustellen, und bleiben bei der Erkenntniß der evangelischen Wahrheit durch die Erleuchtung des heiligen Geistes als Bedingung jener Sünde stehen *). Aber wie diese Erleuchtung von der Wiedergeburt gar nicht real zu trennen ist, so drängt die Art, wie die Letztern im Einverständnisse mit den Erstern den Begriff der Sünde wider den heiligen Geist biblisch begründen, sie doch wieder ganz auf jene Seite hinüber. Fast einmüthig betrachten die ältern Dogmatiker Hebr. 6, 3 — 6. (womit zu vgl. Hebr. 10, 26 — 31.) als eins der Hauptzeugnisse für das Wesen jener Sünde. Und in der That läßt sich kaum zweifeln, daß dem Verfasser des Briefes bei dieser Stelle derselbe Frevel vorgeschwebt hat, welchen Christus als die Lästerung des heiligen Geistes bezeichnet. Aber eben so wenig lassen seine Ausdrücke uns darüber in Ungewißheit, daß er Solche im Auge hat, die der Erlösung in Christo durch die Wiedergeburt wirklich theilhaftig geworden sind (*γευσαμένους τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου καὶ — γευσαμένους δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος*). Niemals würden die Ausleger hier an nur oberflächlich Angeregte gedacht haben, wenn nicht dogmatische Bedenklichkeiten sie dazu verleitet hätten **).

Wenn nun hiernach nur Wiedergeborne der Sünde gegen den heiligen Geist fähig sein sollen, so steht dieser Vorstellung auf entscheidende Weise entgegen, daß das mit der Wiedergeburt

*) Z. B. Gerhard, a. a. O. de pecc. actual. c. 24. §. 109. Baier, a. a. O. P. II, c. 3, §. 24. König, Theol. posit. P. II, §. 158. Buddeus, I. III, c. 2, §. 34.

**) Hiermit scheint Bleek einverstanden, der Br. an d. Hebr. Abth. 2, S. 181. 197., deßgleichen Tholuck in seinem Kommentar zu diesem Briefe, S. 251. f., doch so daß er den Besitz der objektiven Gnadenerfahrungen, auf den er die Stelle eigentlich bezieht, von der Erfüllung der subjektiven Bedingungen, an welche die volle Gemeinschaft mit Christo geknüpft ist, schärfer trennt, als es mir nach der innern Natur der Sache zulässig zu sein scheint.

beginnende neue Leben, wo es wahrhaft vorhanden ist, zwar tief eingreifende Störungen, ja längere Unterbrechungen seines erscheinenden Daseins erleiden, aber nie wieder völlig untergehen oder in sein Gegentheil sich verkehren kann. Es ist hier nicht der Ort, diesen Satz, der bekanntlich eben so eifrig von den ältern Lutherischen Theologen bestritten als von den reformirten vertheidigt wird, zu beweisen; wir beschränken uns auf die Bemerkung, daß besonders der große Zusammenhang der christlichen Grundanschauungen wohl kaum zu einem andern Resultate führen kann, daß im Wesen des Glaubens unmittelbar diese Zuversicht liegt, daß der dogmatische Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben ohne diesen Satz niemals zur Klarheit zu bringen ist. — Wir würden uns jedoch desselben Fehlers schuldig machen, den wir so eben an manchen Auslegern von Hebr. 6, 3—6. rügten, wenn wir leugnen wollten, daß an dieser Stelle allerdings von gänzlichem und unwiederherstellbarem Abfall Wiedergeborner die Rede ist. Mag es indessen nur als Steigerung des Ausdrucks durch den Affekt oder mag es als wirkliche Lehre des Verfassers zu betrachten sein, keinenfalls reicht die Darstellung eines Apostelschülers, die uns immer nur deuterokanonisches Ansehen haben kann, für sich allein hin ein Dogma zu begründen, am wenigsten, wenn ihm, ganz abgesehen von einzelnen Schriftzeugnissen, so starke innere Gründe entgegenstehen wie die eben bemerkten *). Der Johanneische Ausspruch von der Sünde zum Tode, 1 Joh. 5, 16., bezieht sich allerdings auch auf einen gänzlichen Abfall von Christo, vgl. S. 566; aber sein Zusammenhang begünstigt nichts weniger als die Annahme, daß der aus Gott Geborne so

*) Bekanntlich war Luthern der «harte Knoten» unsrer Stelle und der des zehnten Kapitels ein Hauptanstoß, weßhalb er dieser ausbündigen feinen Epistel, welche auf den Grund des Glaubens Gold, Silber, Edelsteine bauet, «ob vielleicht etwa Holz, Stroh oder Heu mit untermenget werde», den apostolischen Ursprung abspricht.

sündigen könne, vgl. besonders V. 18., sondern wenn Glieder der christlichen Gemeinde die Sünde zum Tode begingen, so war gewiß im Sinne des Apostels auf sie anzuwenden, was er in etwas andrer Beziehung sagt: Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns; denn wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie bei uns geblieben, 2, 19.

Also nicht durch die Wiedergeburt ist die Sünde gegen den heiligen Geist bedingt, wohl aber objektiv durch die höchste Offenbarung Gottes an das menschliche Geschlecht und subjektiv durch tiefere Eindrücke, die der Lästerer früher von der heiligen Wirksamkeit dieser Offenbarung, dem Wirken des heiligen Geistes in der Menschenwelt, empfangen haben muß. — Ob Christus die lästernden Pharisäer als Solche betrachtete, die die Sünde gegen den heiligen Geist schon begangen hätten, oder ob er sie nur vor derselben warnen wollte, das läßt sich nach der Form und dem Zusammenhange seines Ausspruchs durchaus nicht sicher entscheiden *). Aber auch warnen konnte er sie nur in so nachdrücklicher Weise, wenn sie auf dem Standpunkt ihres innern Lebens in dringender Gefahr waren diese Sünde zu begehen. Wie dieß nun unsre Ablehnung der Behauptung, daß nur der Wiedergeborne den heiligen Geist lästern könne, auf's unzweideutigste bestätigt, so müssen andrerseits Christi Worte jedenfalls nur an solche Pharisäer gerichtet gewesen sein, welche die Züge des Vaters zu dem Sohne schon erfahren hatten. Und so ist noch heute ein in der Tiefe des Herzens gewecktes Bedürfniß der Erlösung und, was sich unter der überall zugestandenen Voraussetzung der Bekanntschaft mit dem Evangelium Jesu Christi von selbst an jenes Bedürfniß anschließt, die Ahnung von der heilig- und seligmachenden Wahrheit des Evangeliums die Bedingung,

*) Damit stimmt auch Neander überein, dessen Auffassung des Zusammenhanges, in seinem Leben Jesu, S. 488. f., mir die allein richtige zu sein scheint.

unter der die Lästerung des heiligen Geistes allein stattfinden kann. Die Verstockung setzte, wie wir gesehen haben, schon das objektive Gegenübertreten göttlicher Offenbarung in der Geschichte voraus; die Lästerung des heiligen Geistes, diese höchste und intensivste Steigerung der Sünde, ist nur in der Weise eines Rückfalls aus einer schon eingetretenen Bewegung des innern Lebens durch die Wirksamkeit der Gnade möglich. —

Christus bezeichnet die Lästerung des heiligen Geistes als diejenige Sünde, welche niemals werde vergeben werden. Unsre ältern Dogmatiker haben im Einverständniß mit mehrern Kirchenvätern und Scholastikern den Grund dieser Unverzeihlichkeit richtig erkannt. Er liegt nicht darin, daß die göttliche Gnade sich dem versagte, der in aufrichtiger Reue ihre Vergebung für diese Sünde suchte, sondern darin, daß, wer sich derselben schuldig gemacht, die subjektiven Bedingungen der Vergebung, eben diese Reue und dieß Verlangen nach der göttlichen Gnade, nicht mehr zu erfüllen vermag, weil die Steigerung der Sünde bis zu diesem Gipfel die Fähigkeit dazu in ihm zerstört*). Denn Niemandem ist der Rückweg zu Gott verschlossen, der ihn sich nicht selbst verschließt. Darum werden diejenigen, welche sich ihn noch nicht verschlossen haben, weil das Mittel der Rettung, die Erlösung, ihnen überhaupt noch nicht dargeboten worden, unstreitig noch jenseits der Grenzen des irdischen Lebens in den Stand gesetzt werden, diesen Rückweg, wenn sie wollen, einzuschlagen. Und dieß bezieht sich natürlich auch auf diejenigen, denen, wiewohl sie dem äußern Gebiet der christlichen Kirche angehören, doch in ihrem ganzen Leben das eigentliche Wesen des Evange-

*) Quenstedt z. B., der in einer eignen quaestio untersucht, quaenam sit vera causa irremissibilitatis peccati in Sp. S., faßt diesen Grund so: Distingue inter irremissibile ex parte vel Dei vel peccati in se, et sic nullum irremissibile peccatum datur, et inter tale ex parte personae peccantis, et sic irremissibile est peccatum in Sp. S., a. a. O. sect. 2, qu. 19 (p. 164.).

liums niemals entgegengetreten; ja wir dürfen hoffen, daß zwischen Tod und Weltgericht manche tiefe Mißverständnisse, wodurch Viele von der Aneignung der Wahrheit abgehalten wurden, sich lösen werden. Aber mit diesen Hoffnungen hängt unzertrennlich die Anerkennung zusammen, daß auch noch jenseits des irdischen Lebens der Mensch in jene unauslöschliche Sünde fallen kann.

Ist aber diese Sünde schlechterdings unauslöschlich, so scheint es eine vollkommne Lösung des mit dem Eintreten des Bösen in die Welt gesetzten Zwiespaltes nicht zu geben, insofern ja vermöge der Unsterblichkeit der persönlichen Wesen das Böse immer in dem Willen irgend welcher Geschöpfe vorhanden sein würde. Es ist klar, daß an diesem Punkte die Frage um die sogenannte Wiederbringung aller Dinge, um die Wiederherstellung aller von Gott abgefallenen Wesen zur heiligen und seligen Gemeinschaft mit Gott in unsre Untersuchung eingreift. Wir müssen hier natürlich auf eine ausführlichere Behandlung dieses Problems verzichten und uns überdieß bei dem, was wir darüber zu bemerken haben, auf das menschliche Geschlecht beschränken.

Zuvörderst leuchtet ein, daß diejenigen apokatastatischen Vorstellungen, welche die Wiederbringung in dem Zwischenzustande zwischen dem Tode der Einzelnen und der allgemeinen Auferstehung sich verwirklichen lassen, die neutestamentische Eschatologie in ihrem Kern verletzen. Damit streitet nicht bloß, daß die heilige Schrift, wie wir schon früher erkannten, ein immer schärferes Auseinandertreten des Reiches Gottes und seines Gegensatzes bei nahender Vollendung des Erstern lehrt, sondern damit vermag auch das von ihr verkündigte Weltgericht nach Ablauf der irdischen Geschichte auf keine Weise zusammenzubestehen; es würde unter jener Voraussetzung eben nichts mehr zu scheiden und zu richten haben. Damit fallen denn auch von selbst einige der am häufigsten gebrauchten Beweisstellen für die

Wiederbringung hinweg, z. B. 1 Kor. 15, 22., auch wohl Röm. 5, 18. 19.; sie würden, wenn sie die allgemeine Wiederbringung enthielten, dieselbe in jenen Zwischenzustand verlegen, von welchem sie durch jene Lehrmomente entschieden ausgeschlossen ist. Jedenfalls also ist diese Erwartung, wenn sie sich sonst zu begründen vermag, an die fernen Aeonen nach der allgemeinen Auferstehung zu verweisen.

Aber auch bei dieser Fassung wird sich ein Schriftbeweis für die Wiederbringung nur dann führen lassen, wenn man die in der Schrift nicht begründete Vorstellung zu Hülfe nimmt, daß mit dem, was an sich Tendenz und Bestimmung einer göttlichen Anordnung ist, der wirkliche Erfolg derselben schlechthin zusammenfallen müsse, mit andern Worten, daß Gott seine Anordnungen nicht durch das freie Verhalten der Menschen zu bedingen vermöge. Hiernach sind die Beweisstellen Joh. 12, 32. Phil. 2, 10. 11. Kol. 1, 20. Röm. 11, 32. 1 Tim. 2, 4. 6. 1 Joh. 2, 2. und ähnliche zu beurtheilen.

Was aber die Gründe für die Apokatastasis betrifft, die aus dem innern Zusammenhange des christlichen Bewußtseins entspringen, so wird sich Niemand wirklich in sie hineindenken können, ohne ihre Stärke lebhaft zu fühlen. Dennoch vermögen wir sie nicht als entscheidend zu betrachten. Es scheint nach der Bemerkung, von der wir eben ausgingen, undenkbar, daß die Weltentwickelung mit einem unaufgelösten Zwiespalt abschließe, daß der Gegensatz gegen den göttlichen Willen in dem Willen irgend welches Geschöpfes sich behaupte. Diesen Knoten löst indessen zunächst schon ein richtiger Begriff der Strafe. Der Gegensatz gegen den göttlichen Willen behauptet sich eben nicht, sondern ist ein schlechterdings überwundener, wenn der ganze Zustand der Wesen, in denen er ist, Strafzustand ist, so daß das gebundene Böse den reinen Einklang der zum göttlichen Reiche verklärten Welt durchaus nicht mehr zu stören vermag.

Seine Weltidee wird Gott zuverlässig verwirklichen nach allen ihren Momenten; aber ob ein bestimmtes Individuum in diese vollendete Verwirklichung eingreifen wird als lebendiges Glied, darüber läßt sich a priori nichts entscheiden. Der mannigfaltigen Weisheit Gottes (Eph. 3, 10.) stehen der Mittel und Wege, um ihren Zweck zu erreichen, unendlich vielfache zu Gebote; entzieht sich der Einzelne auf immer der Stelle, an der er ein Akkord sein sollte in der Harmonie des Ganzen, so hat die schöpferische Ordnung gewiß anderweitig dafür gesorgt, daß zu dieser Harmonie nichts fehle; er selbst aber wird dieselbe sogar durch den Gegensatz und wider Willen bejahen müssen.

Doch scheint die Idee der göttlichen Liebe als des höchsten Princips schlechterdings eine affirmative Lösung des Zwiespalts zu fordern, eine solche, welche im letzten Resultat der Weltentwickelung kein persönliches Wesen zurückläßt, das nicht mit Gott versöhnt, in der Einheit mit seiner Liebe beseligt wäre. Allein wenn die Wirksamkeit dieser Liebe einmal in der Weise einer metaphysischen Nothwendigkeit vorgestellt wird, so sinkt die Entwickelung der sittlichen Welt und ihre göttliche Leitung unaufhaltsam zu einem bloßen Naturproceß herab. Daß aber die Wiederbringungslehre in dieser Gestalt die wesentlichsten Grundlagen des Christenthums antastet, das kann uns nach den Ergebnissen unsrer bisherigen Untersuchungen gewiß nicht zweifelhaft sein. Der Liebe ist es wesentlich sich wie in ihrem eignen Sein so in ihrer Offenbarung und Wirksamkeit durch Freiheit zu vermitteln und zu bedingen. Ihre Macht bewährt sie dadurch, daß sie, wo noch irgend ein sittlicher Lebenskeim vorhanden ist, ihn auch zu entwickeln wissen wird *); aber allerdings vermag der

*) Wenn die Verdammniß das zur höchsten Intensität gesteigerte Schuldbewußtsein wäre, wenn das ganze persönliche Dasein der Verlornen in dem Gefühle des tiefsten sittlichen Schmerzes aufginge, wenn ihr Zustand als der einer geduldigen Resignation und Ergebung in den hei-

Mensch diesen Lebenskeim und damit jeden Anschließungspunkt für das befreiende Wirken der Liebe in sich selbst zu zerstören. Es ist eine grundverkehrte Vorstellung, ein häßlicher Versuch den Gegensatz von Seligkeit und Verdammniß aus einem Gesetz der Schönheit zu erklären, daß Etliche ewig verloren gehen müßten, damit das Licht des Schattens als seiner Folie nicht entbehre; aber daß Etliche ewig verloren gehen können, das ist allerdings in dem Mysterium der menschlichen Freiheit gegründet. Und wenn nun die Erfahrung zeigt, daß Viele dem heiligsten Werk der göttlichen Liebe wirklich widerstreben, warum soll es unmöglich sein, daß dieses Widerstreben gegen Gott sich auch jenseits des irdischen Lebens immer wieder erneuere und so in endlose Zeiten fortsetze, woraus sich denn nach dem Kanon, den die richtige Behandlung der Lehre von der Verdammniß durchaus zum Grunde legen muß: non cessante peccato nequit cessare poena, der in jeder Beziehung unselige Zustand der Widerstrebenden von selbst ergiebt.

Die obigen Bestimmungen sind auch dann noch gültig und zur Widerlegung hinreichend, wenn dieser Einwurf gegen die endlose Verdammniß in verstärkter Gestalt, nämlich bezogen auf das persönliche Individuum und auf die das ganze Geschick desselben überschauende Allwissenheit seines Schöpfers, wiederkehrt, in der Art etwa, daß Gott vermöge seiner Liebe dieses bestimmte Individuum gar nicht erschaffen haben würde, wenn er es als

ligen Willen Gottes gedacht werden müßte, so wäre in ihnen ein solcher durch die göttliche Liebe zu entfaltender Lebenskeim unstreitig noch vorhanden. Darum führt die in Erbkams Abhandlung über die Lehre von der ewigen Verdammniß (Stud. u. Krit. 1838, H. 2, S. 384—464.) mit vielem Scharfsinn entwickelte Vorstellung von diesem Zustande, aus der die obigen Züge entlehnt sind (vgl. S. 454. 55. 58. 59.), wie sie zu ihrer Wurzel einen unrichtig gebildeten Begriff von der Strafe hat (vgl. S. 422. f.), in ihrem wahren Resultat unausweichlich zu der von Erbkam selbst entschieden abgelehnten Wiederbringungslehre.

ein solches erkannt hätte, welches durch seine Sünde einer nie endenden Verdammniß verfallen würde. Denn was die Beziehung auf den Einzelnen betrifft, so haben wir im dritten Buch, besonders im vierten Kapitel der ersten Abtheilung, zur Genüge eingesehen, daß er, sofern er durch Gott ist, auch fähig und bestimmt ist an seinem Orte, die Idee der Menschheit zu realisiren, und daß hierin alle Einzelnen einander vollkommen gleichgestellt sind. Es ist schlechthin nur das eigne Thun der einzelnen Persönlichkeit, und zwar, da Gott sie auch nach jener unseligen Urentscheidung noch nicht verworfen hat, nur ein neu hinzukommendes verkehrtes Thun, durch welches sie sich selbst dem ewigen Verderben weiht. Damit widerlegen sich denn auch von selbst die Anklagen auf Inhumanität, welche neuere Widersacher des Christenthums gegen die Lehre von der ewigen Verdammniß erhoben haben. Sie können nur für ein Zeugniß gelten, daß es den Anklägern eben gänzlich an dem Begriff der kreatürlichen Freiheit mangelt. Jedenfalls könnte die wissenschaftliche Bearbeitung der christlichen Lehre mit solchen Gegnern in einen weitern Streit hierüber sich erst dann einlassen, wenn sie die furchtbaren Verwüstungen, welche die Sünde schon hier in dem Leben unzähliger Menschen anrichtet, von ihren Vorstellungen aus auf befriedigende Weise erklärt haben werden.

Wie nun aus diesen innern Gründen die allgemeine Wiederbringung sich nicht erweisen läßt, so ist sie durch den vorliegenden Ausspruch Christi über die Lästerung des heiligen Geistes entschieden ausgeschlossen. Die Möglichkeit endloser Verdammniß ist, wie wir gesehen haben, in der Willensfreiheit der persönlichen Geschöpfe gegründet; daß sie für irgend welche Wesen wirklich wird, können wir nur aus göttlicher Offenbarung wissen.

Doch liegen außer dieser furchtbaren Verkündigung zugleich große Verheißungen in dem Ausspruch Christi verborgen. Daß

das Futurum in dem Satze: *πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις*, neben dem zukünftig Wirklichen auch das bloß Mögliche bezeichnen kann, daran ist freilich kein Zweifel; doch finden wir hier in dem Zusammenhange gar keine Veranlassung und Berechtigung von der eigentlichen Bedeutung des Futurums abzugehen. Halten wir sie fest, so ist nach diesem Wort eine Zeit zu erwarten, wo alle Sünden der Menschen mit der einzigen Ausnahme der Geisteslästerung Vergebung finden. Wenn es nach einem andern Ausspruch Christi nur Wenige sind, die den schmalen Weg zum Leben finden, Viele dagegen, die auf dem breiten Wege zum Verderben wandeln, Matth. 7, 13. 14., so ist dieß Verderben doch nicht schlechthin identisch mit der ewigen Verdammniß; es gehen Viele im irdischen Leben und damit für den auf ihren Tod unmittelbar folgenden Zustand verloren, denen doch noch eine Rettung bevorsteht. Eben so wenig können wir uns befugt achten das *οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* mit Beiseitsetzung des darin enthaltenen Gegensatzes bloß für *οὐδέποτε* zu nehmen. Unter allen von Wetstein zu dieser Stelle beigebrachten rabbinischen Parallelen ist nur Eine, die aus Cod. Hasidim, in welcher der Ausdruck auf obige Weise verstanden werden kann; die übrigen weisen bestimmt auf die eigentliche Bedeutung hin, der übrigens auch jenes Citat durchaus nicht widerstrebt. Mithin ist in dem Ausspruch des Herrn allerdings von einer Sündenvergebung im *αἰὼν μέλλων* die Rede. Der *αἰὼν μέλλων* ist aber keineswegs die Zeit und der Zustand, welcher unmittelbar auf den Tod des Einzelnen für ihn folgt, sondern die Periode des offenbaren, also des vollkommen verwirklichten Messianischen Reiches, welche erst nach Auferstehung und Weltgericht eintritt. So gewährt das Wort Christi auch in Beziehung auf diejenigen, welche sich hier gegen die göttlichen Offenbarungen verstocken und darum im Weltgericht nur ein Urtheil der Verwerfung zu erwarten haben, nicht zwar ihnen

selbst, insofern sie ja eben sein Wort verachten, aber doch seiner Gemeinde eine Hoffnung der Rettung in den fernsten Aeonen.

Aber indem der Ausspruch des Erlösers durch diese Andeutung die Wiederbringungslehre bis zu einem gewissen Punkte begünstigt, verneint er zugleich entschieden die von ihr behauptete ausnahmslose Allgemeinheit der ἀποκατάστασις. Die göttliche Liebe zieht Alles zu sich, was ihrem heiligen Zuge nicht widerstrebt; diejenigen aber, die sich selbst hartnäckig an das ketten, was schlechterdings nicht sein soll, das Böse, werden mit ihm als todte Schlacke ausgeschieden aus dem Läuterungs- und Verklärungsproceß der Welt, welche, nun ganz Reich Gottes geworden, ihre Vollkommenheit als organische Totalität in sich selbst hat, ohne dazu des Bösen zu bedürfen. Wie die Heiligung zu ihrem Ziele eine solche Befestigung im Guten hat, in welcher jede fernere Möglichkeit des Bösen aufgehoben ist, und welche doch, insofern der Geheiligte darin die reinste Bejahung seines Wesens, das vollkommenste Selbstsein besitzt, zugleich die höchste Freiheit ist, so vollendet sich die Entwickelung des Bösen in einem Zustande, in welchem das Nichtwollen des Guten zugleich zu einem vollkommnen Nichtkönnen, in welchem die von Gott beharrlich abgewandte Persönlichkeit gleichsam zu einer Versteinerung in der Sünde geworden ist. Das ist der Wurm, der nicht stirbt, das Feuer, das nicht verlischt, — die Selbstheit, die sich schlechterdings nicht beugen will, um wahrhaft erhoben zu werden, die nicht sterben will, um zu leben, ganz Haß und doch völlig ohnmächtig, unablässig wüthend gegen Gott, den sie doch als den allmächtigen Schöpfer aller Wesen zu erkennen gezwungen ist.

Schluß.

Der Schluß unsrer Darstellung der Lehre von der Sünde führt uns zu ihrem Anfange zurück. Eine rein theoretische Lösung des Weltproblems wäre möglich, wenn das Böse nicht wäre, das Böse, welches sich nicht im Proceß der Weltentwickelung von selbst auflöst als ein vorübergehendes Moment, sondern von dem sich beharrlich verstockenden Willen des persönlichen Geschöpfes festgehalten zu werden vermag durch grenzenlose Zeiträume. Die Existenz der Religion überhaupt ist nicht schlechterdings bedingt durch das Vorhandensein der Sünde; auch ohne diese bedürfte der menschliche Geist einer lebendigern Erkenntniß als sie etwa Spinoza ihm zu gewähren vermag; wohl aber könnte er ohne sie glauben mit jenem methodologischen Grundsatz des Spinoza auszureichen, welcher uns lehren will der Welt mächtig zu werden durch die bloße Betrachtung. Das Böse ist der harte Fels, an dem dieser Glaube scheitert, so gewiß Niemand durch die bloße Betrachtung der Sünde mächtig wird. Denn dieß wäre nur dadurch möglich, daß er sie als nothwendiges Moment der Weltidee verstehen lernte, womit das Böse aber nicht erkannt wird, um es zu überwinden, womit es vielmehr nur geleugnet wird, um desto gewisser seiner Macht zu verfallen. Und doch giebt es ein Erkennen, welches das Böse ideal überwindet, so weit es noch nicht real vernichtet ist, aber es ist ein Erkennen, das aus einer Praxis stammt, Joh. 8, 31. 32. Die Religion hat wesentlich eine Seite an sich, nach welcher sie Theorie ist; aber in ihrem tiefsten Princip ist sie Praxis, die innerste That des Geistes. Und eben hier dem Bösen gegenüber, wo nur sie den sonst unauflöslichen Zwiespalt unsers Daseins zu lösen vermag, ist der Punkt, an welchem auch der Zwiespalt der Philosophie mit ihr sich wahrhaft lösen muß in einer aufrichtigen und dauernden Versöhnung. — Es ist Einer unter

den Menschen, der schlechthin frei ist von dem Bösen, und diese seine Freiheit theilt er Allen mit, die durch die That des rechtfertigenden Glaubens mit ihm Eins werden. Aber noch haben sie diese Freiheit nur in Ihm, nicht in sich; noch ist ihr Inihmsein nicht zugleich ein vollkommnes Insichsein geworden; noch ist ihre Selbstheit nicht völlig geläutert und verklärt, darum ist jedes Hervortreten des Bewußtseins mit Ihm Eins zu sein durch ein immer neues Ablassen von sich selbst bedingt. Es ist die Bedeutung der christlichen Hoffnung, daß sie dereinst Alles, was sie in Ihm besitzen, zugleich vollkommen in sich selbst haben werden. Dann werden die einzelnen abgebrochenen Akkorde, die wir hier der göttlichen Weltordnung nur abzulauschen vermögen, sich zu einer vollstimmigen Harmonie vereinigen, in welcher jeder Mißlaut schlechthin überwunden ist.

Verzeichniß der erläuterten Schriftstellen.

I. Aus dem A. T.

II. Aus dem N. T.

Berichtigungen.

Band I.

S. 9. Z. 6. v. u. ist statt „derselben" zu lesen: desselben.
— 20. — 2. v. o. — — „Ausspruch" zu lesen: Anspruch.
— 30. — 9. v. o. — — ἠ zu lesen: ἡ.
— 63. — 6. v. u. — — **) zu lesen: *).
— 63. — 4. v. u. — — ***) zu lesen: **).
— 194. — 15. v. o. — — „Ja" zu lesen: Aber.
— 205. — 16. v. o. — — חִטְא zu lesen: חֵטְא.
— 206. — 9. v. u. — — „so mangelt es" zu lesen: so scheint es zu mangeln.
— 234. — 3. v. o. — — „Uebertretungs=" zu lesen: Uebereilungs=.

Band II.

S. 16. Z. 15. v. o. ist statt „durch Ableitung" zu lesen: um es ableiten zu können.
— 92. — 12. v. u. — — „dann" zu lesen: denn.
— 122. — 7. v. o. — — „Sinne" zu lesen: Sinn.
— 206. — 20. v. o. ist vor „aber" ein Punkt zu setzen.

Der S. 253. Z. 15. 16. angeführte Ausspruch des Spinoza lautet genauer so: beatitudo non virtutis praemium, sed ipsa virtus.

S. 265. Z. 3. v. o. ist „einst" zu tilgen.

In der Untersuchung über den Begriff des mehr als zulänglichen Werkes Bd. 1, S. 41 bis 50. ist versäumt auf Baur's scharfsinnige Erörterung dieses Begriffes, der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, zweite Auflage, S. 347 f. Bezug zu nehmen.

Die Bd. 1. S. 53. Z. 2. v. u. und öfter angeführte Ausgabe der Melanchthonschen Loci ist vom J. 1569; zum Grunde liegt die Recension vom J. 1543.

(Druck von W. Plötz in Halle.)